萬有文庫

第一集一千種

王雲五主編

哲學淺說

李石岑著

商務印書館發行

萬有文庫

第一集一千種



哲學淺說

李石岑著



百科小叢書

哲學淺說目次

哲學淺說

第一章　緒論

第一節　哲學的概念及特質

甚麼是哲學？欲用簡單的定義說明哲學的概念，實在是很不容易的事。哲學的語原，說起來也很麻煩，現在只好簡單的說一說。哲學為希臘語「愛」「智」二字而成，卽愛好知識之意，卽為知識而求知識之意。後來因人因時而發生種種變遷。其變遷之經過，約如次述。

哲學的概念從古代到近代，大概可以分作三個傾向來說：一、根本的傾向；二、總合的傾向；三、特殊的傾向。欲說明這三個傾向，不能不先將希臘二大哲學家柏拉圖(Plato, 427–347, B. C.)、亞

里斯多德(Aristotle, 384–322, B. C.)的見解說一說。柏拉圖分哲學爲廣狹二種概念：說廣義的概念在「知識之獲得」；狹義的概念在以哲學者爲「常住物」或「永恆物之認識」之希求者。亞里斯多德的見解亦與此同。謂哲學以探究事物之原因及原理爲職志，因指形上學或超物理學爲「第一哲學」，物理學爲「第二哲學」。在柏亞二哲時代，所謂根本的傾向與總合的傾向，尙未分明，故一面含有「一切科學的認識之總合」的意味，一面又含有「做此等認識基礎所謂根本原理之學」的意味。但到了近代，情勢便不同了。一方面哲學與神學獨立，他方面特殊科學又與哲學分離。於是哲學的概念分途發展，遂成了鼎立而三之勢。注重根本的傾向的，大抵沿襲希臘哲學之故智，對於各種特殊科學而別立一種根本原理之學。歐洲大陸派的哲學者，多屬於此派。如來布尼疵(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716)以哲學爲「一般學」(scientia universalis)，謂專屬於「知識的研究」(studium sapientiae)。菲希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762–1813)的見解，亦與此同。他把哲學叫做「知識學」(Wissenschaftslehre)。不過他比來布尼疵更進一步，他不僅把哲學當作一般學，他并把哲學當作一切知識之預見之學。於是到了黑格

爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831)。黑格爾謂哲學在形式上，爲「對象之思維的考察」(denkende Betrachtung der Gegenstände)；在內容上，卽爲「絕對之學」(Wissenschaft des Absoluten)。因此哲學全走了概念的思考一條路子，而與經驗的認識全爲絕緣。這派後來雖大受攻擊，但其餘緒至今尙有宰拉 (Eduard Zeller, 1814–1908)、烏伯衞 (Friedrich Überweg, 1826–1871) 一派人倡導。注重總合的傾向的，也是出發於希臘哲學，不過這派到近代才佔有一部分勢力。赫爾巴特 (Johann Friedrich Herbart, 1776–1841) 以爲哲學的職分，只在除去概念的矛盾。因此他下哲學的定義，就叫做「概念之改造」(Bearbeitung des Begriffe)。此派注重特殊科學，與黑格爾一派專重概念的思考者全相反。其後經馮德 (Wilhelm Wundt, 1832–1920) 之修正，此種傾向，愈益明瞭。馮德以爲哲學的職分，就在由特殊科學的認識，組成一不相矛盾的體系。其他如孔德 (Auguste Comte, 1798–1857) 的「人類概念之一般體系」(le système général des conceptions humaines)、斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820–1903) 的「完全統一的智識」(completed-unified knowledge)、鮑爾遜 (F. Paulsen,

1846–1908)的「科學的認識之總體」(Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis)，莫不屬於此傾向。此派的特徵是不把哲學當作科學的根本，而把科學當作哲學的出發點。所以認科學的認識之總合與統一爲哲學之本分。注重特殊的傾向的，乃是想把哲學的問題制限到特殊的範圍裏面。屬於最近代之事。此種傾向，在英國經驗派哲學者如洛克 (John Locke, 1632–1704)、休謨 (David Hume, 1711–1776) 等之排斥形上學的研究，而以哲學之問題專限制在認識論及倫理學之範圍內之時，已具端倪。但彼時尙不十分顯明，直到最近而哲學之特殊範圍，始益顯著。如邊訥克(Friedrich Eduard Beneke, 1798–1854)、李普士(Theodor Lipps, 1851–1954) 以哲學爲心理學及「內部經驗之學」(Wissenschaft von inneren Erfahrung)，與自然科學相對立；柯亨 (Hermann Cohen,1842–1918)、黎爾(Aloys Riehl, 1844–X) 以哲學爲「認識之學及批判」(Wissenschaft und Kritik der Erkenntnis)，與形上學相對立；此外如文德爾斑 (Wilhelm Windelband, 1848–1915)、李克特 (Heinrich Rickert, 1863–X) 等以哲學爲「善論」(Güterlehre) 或爲「普遍妥當之價值學」 (Lehre von den allgemeingültigen

Werten)，皆欲將哲學劃定一特殊範圍，而與他種科學相對立。所以這些人都可歸入第三傾向。這三個傾向既已講述大略，我們可以看出哲學概念的變遷，有由於時代不同與哲學者的氣質不同之處。哲學概念既有如是之變遷，因此哲學的定義亦殊不一致。欲對哲學下定義，尚須顧到哲學發展的程序。請更端論之。

哲學是如何發展出來的呢？世界有許多可疑懼驚訝的事實。人類最早向外看，想發見那些事實，於是有客觀世界，於是有客觀世界背後的實在，因此有形上學（metaphysics, Metaphysik）。而有一元論、二元論、多元論、唯心論、唯物論、現象論等種種派別發生（解釋見後。）其後漸漸想到所謂向外看是用甚麼方法向外看呢？向外看要備具甚麼條件呢？於是有主觀世界，因此有認識論(epistemology, Erkenntnistheorie)，而有純理論、經驗論、批判論種種派別發生（後有說明。）其後漸漸由向外看轉到向內看，而有主觀世界與客觀世界之調和，於是有價值論（axiology; Axiologie）而有倫理學、美學、宗教哲學種種學科產生。以上三者，爲哲學發展的程序。形上學討論實在非實在的問題，認識論討論眞僞的問題，價值論討論善惡、美醜、正邪種種問題。哲學史上研究

形上學、認識論、倫理學三者最燦爛的時代爲近世哲學的初期，即起自笛卡兒（René Descartes, 1596–1650），訖於黑格爾。（本書即根據此理，將近代初期哲學編入本論）形上學在發見一個宇宙觀，價値論在發見一個人生觀，認識論在聯結兩者之關係。於是可得一個哲學的定義如下。

哲學是討究宇宙和人生，組成系統的原理，以求生命充實強烈的一種學問。

由上所述，可知哲學概念經過許多變遷，哲學本身又是如何發展，因此可知下哲學定義之不容易。惟哲學概念任變遷到如何的內容，哲學本身任發展到如何的程度，而哲學的問題，總離不了宇宙和人生的問題，否則哲學自身將失其領域。哲學除了這個領域之外，尙有一個最大的領域，亦可說是一個最大的特質，便是生命的本質之探求。哲學本身有一種高貴的性質，便是眞生活之建造。哲學所以不爲任何自然科學所腐蝕，全恃此一縷剛健中正之性。所以哲學的唯一任務，並不在精神要素或物質要素之分析與綜合，而在求生命如何充實與如何強烈。哲學家固重客觀的眞理，但尤重人格的眞理。哲學家一面對於學術界謀有所貢獻，一面對於人類全體更謀有所提高。所以基爾克哥德（Sören Aaby Kierkegaard, 1813–1855）說：「哲學家不重在問題之說明與解決，

而在問題之發見與思惟的那種情熱，及其討論問題與努力於解決的那種態度，換言之，即是哲學者之人格與人格的體驗。」即此可知哲學和哲學者之任務所在。

第二節　哲學研究之方法

關於哲學研究之方法，大體可分爲演繹法、歸納法、類推法、批判的方法、辯證的方法、直覺的方法、發生的方法數種。現在依次約略述之。

一、演繹法、歸納法及類推法　研究法最普通的便是演繹法(deductive method)與歸納法(inductive method)二種。前者爲亞里斯多德、笛卡兒諸人所倡導，後者爲培根(Francis Bacon, 1561-1626)、洛克、穆勒(John Stuart Mill, 1806-1873)諸人所倡導。前者主總合，後者主分析。前者由原理推到個件，由一般的原理推到特殊的原理。後者由個件回到原理，由特殊的原理回到一般的原理。演繹歸納二者在研究法上好像兩個柱石，互相撐持。沒有歸納，演繹便行不通；沒有演繹，歸納也行不通。不過歸納法比演繹法終勝一籌，因爲任是何種方法，總須以事實作根據。但嚴格

言之，歸納法所得，亦不過是一種比論 (analogy) 或類推法。類推法在哲學上倒有不小的勢力。叔本華 (Arthur Schopenhauer, 1788–1860)、陸宰 (Rudolf Hermann Lotze, 1817–1881) 諸人，是用類推法之最有聲色者。

二、批判的方法　批判的方法 (kritische Methode) 之發明者是康德 (Immanuel Kant, 1724–1804)。康德以爲研究哲學，演繹法和歸納法，決不濟事。純理派採用演繹法，經驗派採用歸納法，康德以爲二者俱非。經驗派認事實性之多數可以成爲法則性，是事實在先，法則在後。純理派主張法則之生具性 (Angeborenheit)，亦是把法則看作事實的存在。康德以爲兩派都不免誤解法則概念。法則性與事實性之間，不可用時間的先在性之思想去說明，因爲二者是性質全異的東西。法則性不先行於事實，亦不後繼於事實，乃是全然從事實獨立的東西。康德特名之爲先天性 (Apriorität)。以先天性爲基礎而建立之方法，方爲批判的方法。又名爲先驗的方法 (transcendental methode)。康德這種方法，可以說是思想方法上之大革命。

三、辯證的方法　辯證的方法 (dialektische Methode) 爲分析與總合之交互使用。雖在希

臘時代有人注意,但組織成功一種顯著的研究法的,却是黑格爾。黑格爾以爲凡事必依三段順序而發達:先有第一狀態的「正」(thesis),必生第二狀態的「反」(antithesis),然後再生第三狀態的「合」(synthesis);而第三狀態的「合」又爲新第一狀態的「正」。如此正反合三者循環演進,永無休止。由正生反,便有分析,正反對立,便生總合,所以辯證法是分析與總合交互使用的結果。黑格爾的哲學,便是由這種方法建立的。他的「有」「無」「成」的思想,他的精神哲學之開展,都可適用這種方法說明。這種方法極富有革命性。馬克思 (Karl Marx, 1818–1883) 的思想,便是由這個方法產生的。

四、直覺的方法　直覺的方法(méthode intuitive)係不假推理而能直接洞察事物的眞相之謂。直覺正與洞觀(insight)之義相同。在現代使用直覺法爲哲學上之研究方法的乃是柏格森(Henri Bergson, 1859–X)。柏格森謂宇宙爲生命之創造的進化。但捉住生命之本質,理知之力不如本能之力之大。本能導活動於有限之範圍,爲自足的,爲盲目的;理知導活動於無限之範圍,爲選擇的,爲自覺的。然前者得把捉事物之實質與生命的眞髓,後者但體會事物之關係與生命之皮

相。故認識全實在，人工之理知，不如天賦之本能。換言之，與用科學之方法，不如用直覺之方法。以理知之融通性、自覺性助本能之有機性、擴張性。則物質悉化爲意識，而生命進化之眞諦始有可言。柏格森即使用這種方法，建立他的新形上學。

五、發生的方法　發生的方法(genetische Methode)爲耶路撒冷(Wilhelm Jerusalem, 1709–1789)所採用。發生的方法與現象學的方法(phänomenologische Methode)相對立。現象學的方法創自茀塞爾(Edmund Husserl, 1859–X)，立於論理主義之上。發生的方法，則立於心理主義之上。耶路撒冷和茀塞爾本係同學，但所見全然不同。現在因現象學的方法初學不易了解，故未敍述，單敍發生的方法。耶路撒冷以爲一切知識都基於根本的統覺(Fundamentalapperception)。他說：「發生的生物學的說明法對我們說：人類沒有什麼先天的知識，人類所共有的知識，法式，是由有機體與其環境之共同合作發生出來的。此等知識法式之最重要的與最根本的法式爲根本統覺與由此根本統覺所生之判斷之功用。實質與因果之思想法式，亦是由此種程序演生出來的。」這是由發生的方法建立認識論一個最顯明的例子。實用主義者相率採用此種方法，對

於認識論上的貢獻確是很大的。

以上各種方法，大體說竟。就中康德之批判的方法，大可注意。惜在此小册中，不能詳爲介紹。本書第三章，係專論康德的哲學，學者亦可得其大概。自第二章以後，將近世哲學初期幾派重要學說，分別敍述。頗採哲學史的性質，亦不失哲學概論之意。初研究哲學，看哲學史較看哲學概論更爲重要，故本書編制頗重史的方面。結論補述實證哲學與生命哲學，亦可作現代哲學小史觀。

第二章　數的多元主義的系統

何謂一元論、二元論、多元論？何謂唯物論、唯心論、觀念論、現象論？姑就本書各章所舉示者加以解釋。隨後遇到哲學上之術語，再隨時說明。現在分條舉述於次：

一元論　一元論和單元論有別。關於實在之根本原理之「質」爲一元論；關於實在之根本原理之「數」爲單元論。單元論(singularism, Singularismus; henism, Henismus)乃在現象的雜多之根柢裏面，從數的見地，主張本質之唯一性。單元論之差別，基於「本質」概念之差別。歷史上最徹底的單元論爲埃利亞學派(Eleatics; Die Eleaten)。此派以唯一之實在爲神，故單元論成爲一神教。單元論認實在爲「物質」之時，則爲唯物論；認實在爲「精神」之時，則爲唯心論；如假定物質與精神之根柢，有第三者之「絕對」存在，而此物質與精神卽第三者之兩面，此時單元論卽成爲一元論。一元論(monism; Monismus)不像唯物論或唯心論單取實在之一面而

棄其他面，牠是把物質和精神看作物質和精神以上之第三者之兩面或兩種屬性或兩種表現法。斯賓挪莎即是好例，後當說明。單元論和一元論有如此嚴密的區別，但普通併爲一談，不可不辨。

二元論　二元論（dualism; Dualismus）認物質與精神爲本質相異之獨立的實在，物質不能從精神導引而出，精神亦不能從物質導引而出。此種思想首倡於笛卡兒。他認思惟（與意識同義）爲精神之屬性，延長爲物體之屬性。無無延長的物體，亦無無思惟之精神。此二種屬性互不相依，亦毫無共通點可言，故爲全然相反對之二種實體。在廣義的解釋，凡二個相異之原理，亦看作二元論。如柏拉圖之理念與非有，亞里斯多德之形相與質料，康德之現象界與叡智界之對立，爲形上學的二元論。關於人類之本質之靈魂與肉體之對立，爲人性論的二元論。關於神與世界之對立，關於神之本質之善惡二原理之對立，爲宗教的二元論，關於天地光闇之對立，爲神話的二元論。洛克之內經驗（反省）與外經驗（感覺）之對立，康德的認識要素之感性與悟性之對立，爲認識論的二元論。二元論的意義，大略如此。

多元論　多元論（pluralism; Pluralismus）與單元論相對立，係從多數之本源的獨立的

實在（原理）說明世界。認單元論不足以說明世界之雜多及其生滅變化而思所以補正之，是爲此說之動機。多元論在古代最好之代表爲恩比多立(Empedocles 約 495–430 B.C.)與安納撒哥拉斯(Anaxagoras 約 500–428 B.C.)恩比多立認宇宙之生滅變化爲地水火風四元素之結合與分離。安納撒哥拉斯謂此四元素尙不足以說明，因主張元素之數爲無限。其在近世，則爲赫爾巴特(Johann Friedrich Herbart, 1776–1841)。赫爾巴特認一切存在之最後的要素爲無數之「實在」(Realen)。此物爲單一的，不變的，又非量的。不像元子論者所講的元子屬於量的統一，此乃屬於質的統一。赫爾巴特可謂多元論者中最適切的代表者。來布尼疵的單子論當然屬於多元論；但嚴格說來，尙非純粹的多元論，乃是一種單元論與多元論之調和。笛卡兒的二元論，亦是多元論之一種。

唯物論　唯物論(materialism; Materialismus)認物質爲根本實在，精神乃由此導引而出之隨附現象。希臘古代哲學大體屬於唯物論的，但嚴格說來，首倡唯物論者實惟古代元子論者盧西巴斯(Leucippus)與德謨克利特士(Democritus, 約 460–362 B.C.)。其在近代則爲霍

布士。霍布士認一切存在，皆爲物體，非形體的東西實不可設思。一切偶然發生之事，皆爲物體之運動。而此運動受機械的因果法則支配。所以霍布士的唯物論乃是一種機械的唯物論。唯物論在十八十九兩世紀之內，異常發達。

唯心論　唯心論 (spiritualism, idealism; Spiritualismus, Idealismus) 與唯物論正相反，認精神爲根本實在，物質乃由此產生之隨附現象。精神現象裏面普通分爲知情意三者。但哲學者有認精神的本體爲知的，或爲情的，或爲意的，或爲意識全體的，看法殊不一致。從論理的思辨考察世界的屬於知的唯心論，如黑格爾。從道德的秩序考察世界的屬於意的唯心論，如菲希特。從藝術的意味觀察世界的，屬於情的唯心論，如謝林。古來許多的形上學者，大都屬於唯心論之系統。唯心論又可大別爲主知的與主意的：前者如來布尼疵、黑格爾，後者如叔本華。可見唯心論的派別很複雜。

觀念論　觀念論 (idealism; Idealismus) 與唯心論有別。觀念論是認識論上之用語，唯心論是形上學上之用語。idealism 一語，一面可以表示認識論上之觀念論，一面又可以表示形上

學上之唯心論，一面更可以表示哲學上倫理學上和美學上之理想主義。學者不可不辨。康德以後的德國哲學，大概是由觀念論出發而歸結到唯心論。觀念論乃認世界爲觀念或表象之產物。凡認識必由認識之主體（主觀）與被認識之客體（客觀）而成立。如果認客體離主體而獨立存在，那麼，認識僅僅是客體之模寫。是即所謂模寫說或素朴實在論。此種思想之幼稚，由物理的知識之進步而極易證明。因爲我們所見爲相異之客體，實爲物理的同一。所以認識並不是模寫，而客體亦非離主體而獨立之物。即此可知認識爲主體之作用，所謂客體畢竟不過爲主體之產物。觀念論即本此理由而發生。此派中有茫然漠然一味從主觀說明客觀的；亦有本精密之研究，認某部宜歸之主觀，依如何之手續而歸之主觀藉以說明主觀的。前者普通稱爲主觀的觀念論 (subjective idealism) 或幻夢的觀念論 (Traumidealismus)。康德名此爲質料的觀念論。以巴克萊之說屬於此種。後者康德稱爲形式的觀念論。所謂形式的觀念論者，僅認定認識形式之爲主觀的，至其實質是否爲主觀的，尚不決定。故又名客觀的觀念論。一切認識也許是由此等形式而爲主觀化之物。進一步說，也許是由此等形式之根源的主觀，或自我之先驗的統一作用所構成之物。在此點言之，

又可稱爲先驗的觀念論 (transcedental idealism)。康德名此說爲「哥白尼回轉」(Kopernikanische Wendung)。就是說從前從客觀說明主觀，現在則從主觀說明客觀。近代各家學說，無論贊成與反對，莫不受此說之影響。此說往往與形上學的唯心論相結合，巴克萊卽是好例。休謨則謂知識之一切材料由印象而得，印象之再現物卽爲觀念，故印象明瞭，觀念不明瞭。休謨重印象，所以休謨的觀念論屬於一種現象論的觀念論。

現象論　現象論 (phenomenalism; Phänomenalismus) 謂吾人所認識的東西非物之眞的本質，僅僅是現象。這種思想在古代懷疑論者中卽已萌生。到了休謨，便謂認識的對象爲印象，不認有實體之存在。以爲凡實體之觀念，畢竟不過爲印象之結合之日益強固者。又由聯想律之關係，思其一必連類以及其餘，於是主觀的感情盡移於物質，遂覺有實體之存在。如見一几，若有實體存在，實則爲形與色及其他種種印象之結合，而由吾心所生觀念之聯合，以盡移於几，遂見几存，究其實，不過爲習慣上之想像物而已。康德則認現象之根源有「物自體」存在，不過「物自體」爲不可知。康德亦以純粹的現象爲認識的對象。不在認識之普通妥當性裏面設定一個超越的根據，在此

點說來，康德屬於「主觀的現象論」(subjektiver Phänomenalismus)。但康德認有「物自體」然又未能定其性質，在此點說來，康德屬於「存疑的現象論」(agnostischer Phänomenalismus)。康德受休謨的影響很大，然對於休謨常施以猛烈的攻擊，關於此點，後當說明。

第一節　多元論的二元論——笛卡兒

笛卡兒(René Descartes, 1596–1650)為近代純理論「(rationalism; Rationalismus)又名唯理論。謂吾人之認識起於理性的思惟。」之祖。為二元論之首倡者。又為解析幾何之創始者。欲用幾何學之方法建立新哲學。幾何學者常從少數之公理定義出發，演繹到一切原理。笛卡兒欲將這種方法應用到形上學，使形上學成為一種嚴密的科學。但演繹之際，須有可作出發點的第一原理。笛卡兒遂提出「我思故我在」（拉丁語 Cogito ergo sum; 英語 I think, therefore I am; 法語 Je pense, donc Je suis; 德語 Ich denke, also bin ich)這個命題做第一原理。這個命題本來是中世紀奧古斯丁(Augustinus)發見的，不過用作為哲學的方法的却是笛卡兒。笛卡兒

從內省（心理學的方法）纔想出這個方法。

一　眞理之標準

笛卡兒爲懷疑論者中之最有力者。他對於一切事物無往不懷疑。他的哲學卽以此爲出發點。謂吾人感官之知覺却爲最不可信用之物。例如海邊立一座很大的四角的方塔，但從遠地看來，却是圓的，却是小的。這不是知覺不足憑信嗎？此刻正在握管爲文的我，這明明是事實，但安知不是一場夢寐嗎？我們在夢寐中，不也看見握管爲文的我，牢守着一個書齋嗎？然則我們的世界欲說不是一場夢寐，試問誰敢保證？二加三等於五這樣一個數學的命題，不是很單純很普遍毫無可疑的嗎？但這樣一個旣沒有質又沒有量的東西，也許二加三不會等於五。就令說神是如此規定，又安知神不我欺？況且宇宙間還有些惡神。這樣看來，我們的世界，只是一個疑雲滿佈的世界。

但世間一切皆可疑，只有一種決不可疑，便是「疑」的自身，便是「我疑」這種事實。如果我疑的「疑」確實，則懷疑的「我」亦確實。疑是思考的一種。所以說「我思故我在」這個命題無論如何，總是可信的，總是顚樸不破的。笛卡兒遂從這個命題出發，演繹他的全部哲學。

上面所述「我思故我在，」當中有個「故」字，好像是三段論法中的結論，其中省了一個大前提。就是說「一切思惟的東西都是存在的，」「我思惟，故我存在。」這樣看法，是一個大錯誤。笛卡兒的意思，是說「我思惟故我存在，」所以「一切思惟的東西都是存在的。」一般的命題須要從特殊的命題演出。何以一切思惟的東西不得不存在，因爲思惟的我存在之故，因爲思惟的我存在是經驗的事實之故。這樣根本的眞理是不可出於推論的，而不得不依據於明瞭與淸晰之認識，即不得不乞靈於直觀。我思與我存在，是在直接之自己意識裏面，同時又是可察知的事情，這不是明瞭與淸晰之認識嗎？

對於笛卡兒之命題有許多持反對的意見的，卽謂「我思故我在，固然；然則亦可以說我食故我在，我步行故我在。」但此不足以難笛卡兒。因爲吾人雖食雖步行，然仍可疑；吾人雖有口有足，然仍可疑。若疑自身則不可疑。可知我之所以爲我，實存於思考。然思考爲精神，故我卽精神，思考以現代之語表之，卽意識之義。

我思故我在這個命題之確實性，從何而得之？卽由於明瞭與淸晰 (klar und deutlich) 之

認識。笛卡兒據此以立眞理之標準。他認眞理之判別有四個標準：一、凡得而明瞭且淸晰的思考者爲眞理；二、在可能的範圍內，將各難點分析而思考之者爲眞理；三、從簡單的東西進到複雜的東西，秩序整然，思考不亂者爲眞理；四、例證完全玩索充分者爲眞理。在以上四個標準之中，第一個標準最爲重要，笛卡兒想出這種眞理判別法。是由他的數學的硏究得來，數學上思考之形式爲直觀與演繹。由直觀而得明瞭與淸晰的概念，更本此以演繹一切，是卽所謂笛卡兒的方法。

二　神與物

「我」之存在，上面已經證明，笛卡兒從此更進一步，證明神之存在。笛卡兒以爲吾人的意識裏面，有最完全的無限的存在者之神的觀念之存在。吾人知道自己之存在，是由疑而起；疑便是由於知識不完全。所以想到自己的疑便立刻想到自己的不完全。惟「不完全」之發見須與「完全」比較，方始得知。因此，自己的存在確定以上，神的觀念亦自必然的存在於我之中。吾人內省之際，認識一個有限的自己，卽已認識無限的神。笛卡兒遂從此證明神之存在。

由上所論，可知吾人心中各有神之觀念存在，乃是事實。然有此神之觀念的我，爲有限不完全

之物。在完全不完全之點說來，人類實遠劣於神。所以「我」不能爲神之觀念之原因。一切事物都有原因結果，結果不能比原因大，這種因果律，在笛卡兒看來，是一種明瞭而清晰的眞理。因此在有限不完全的我，決不能產生無限完全之神。神之觀念，既不自我生，又不自我以外之有限物而生，然則此觀念，必從無限完全的神而來。卽神之觀念爲神自身所給與於吾人者。於此可以得到兩個結論：第一、神本來存在；第二、吾人的神之觀念是與生俱來。

此在笛卡兒稱爲人性論的證明。笛卡兒更用安瑟倫（Anselmus）相同的論法，（安瑟倫是中世紀經院哲學之祖，對於神之存在，曾作有名的實體論的論證。）更作實體論的證明。我們從三角形的本質知道三角形內角之和是等於二直角的，因此我們從神的本質知道神是存在的。因爲除了把神看作絕對的完全的東西之外，都不能設思。然完全性不能缺乏存在；沒有存在的神，等於沒有谷的山，這不是矛盾觀念嗎？所以可知神是存在的。

笛卡兒更從神之存在，證明物之實在。因爲有廣袤的外物之觀念既明瞭而清晰，而吾人之意志又未能漫有所增減。前回所以懷疑外物，是因預防神欺我輩之故。現在既知神是完全的，神既完

全，自必諸德圓滿，而有誠實之德。所以外物亦爲實在。

然於此有問題發生。吾人所認爲明瞭清晰者皆眞理而不得有謬誤，然事實上就令認爲明瞭清晰者亦不免於謬誤，又將何以說明？笛卡兒以爲理性眞的認爲明瞭清晰的，決不至有謬誤發生。不過判斷之際，不能專恃理性，更須借助意志。但意志比理性範圍廣，理性尙未認爲明瞭清晰之際，意志遽加以判斷，遂不免生謬誤之結果。所以謬誤爲自由意志——笛卡兒的自由爲選擇的自由——之誤用，爲自由意志之罪過。然同時從謬誤救出吾人者亦是意志。所以意志要求明瞭清晰的認識。

三　精神與物質之二元論

笛卡兒已經證明我與神與物之存在，於是將此三者名爲實體 (substantia)。實體照他的定義說來，是不依屬於他而常存在，即自存之物。嚴密的說，只有神是實體，精神和物質都是依屬於神的。然精神和物質是相互獨立存在的，在此意味說來，笛卡兒亦稱之爲實體。於是神爲無限的實體，精神和物質爲有限的實體。

實體之所以能認識，是由其性質之殊異。實體之諸性質之中，有所謂實體之本性者名爲屬性(attributum)。物質之性質之中，一切知覺上之性質，只是吾人附加的東西，不是物質之本性。例如石，觸之甚堅，然石粉觸之則失其堅。其他色、溫熱、重量等，亦復如是。色非石之本性，因爲尙有透明之石。重量亦非物質之本性，因爲火亦是物質，但無重量。如此，可知物質捨延長(extensio)之外，無本性。所以延長爲物質之屬性。次就精神言之。上面已有說明，一切可以懷疑。只疑自身不能懷疑，即思惟自身不能懷疑。如此，可知精神捨思惟(cogitatio)之外無本性。所以思惟爲精神之屬性。精神與物質兩相比較，精神絕對爲非延長的，物質絕對爲非思考的。精神與物質爲對角線的相異。又實體爲自存之物，所以兩實體之間無何等關係可言。這是笛卡兒的二元論。

屬性爲實體之本性，是不變化的。但偶然的性質，乃由屬性所產生，則有變化。此偶然的性質稱爲屬性的狀態(modus)。例如位置、形狀、運動爲延長之狀態；感情、慾望、判斷爲思惟之狀態。狀態不能離屬性而獨立。笛卡兒對運動極爲重視，藉此以闡明其自然哲學之立場。謂物質界一切變化都歸之於運動。運動之究極的原因則歸之於神。

笛卡兒由其二元論的思想，論到一切生物。謂人類爲精神與物質之二元之結合。生物之中，下等動物乃是一種自動機械。人類則物質（身體）與精神兼而言之。其身體僅營機械之作用。惹起身體之動作則爲動物精氣。動物精氣是血液被温於心臟之熱氣而爲最微細的迴繞全身之物。外物刺激神經末端之時，其刺激傳於腦，更傳於動物精氣而生運動。其運動引動神經，引動筋肉，而發生身體之動作。吾人所以與他動物異者，即吾人有精神，而他動物無精神。吾人之精神活動與物質活動，性質全異。但相伴而發生動作，不可不有一個接觸點，此接觸點笛卡兒名之爲腦之松果腺。此松果腺即是精神與物質相結合的靈魂之座。笛卡兒此種松果腺說，頗受一班學者非難，因此有補正其學說之缺點之笛卡兒學派發生。茲就笛卡兒名著錄後。

方法論 (Discours de la Méthode, 1687)，第一哲學之省察 (Meditationes de Prima Philosophia, 1641)，哲學原理 (Principia Philosophiae, 1644)，情緒論 (Traité des Passions de l'Ame, 1650)。其他參考書：K. Fischer, Descartes and seine Schule; Natorp, Descartes, Erkenntnistheorie; Koch, Psychologie; Descartes, Henze, Sittenlehre des Descartes.

第二節　多元論的唯物論——霍布士

霍布士（Thomas Hobbes, 1588–1679）爲近代唯物論之有力的提倡者。他研究哲學的方法爲歸納法與演繹法之並用，不像培根只注重歸納法。在研究法上，是霍布士對於培根之修正。培根反對教權，創倡獨立的新學術；霍布士則反對教權，創倡獨立的國家論。

一　唯物論

霍布士和培根相同，以學問之目的在於實用，而非難爲學問而談學問。他否定神學之「學」的性質。以哲學與自然科學在本質上爲同一。霍布士之意，以爲一切存在的東西，都是物質。非形體的東西，實不可設思。把神當作精神而是認其存在；這樣的神，無論如何，不能看作哲學的對象。一切偶然發生之事，實際上都是物體的運動。不僅自然現象是如此，卽精神現象亦莫不如此。而此運動皆以機械的必然的因果關係而生起。所以一切現象不可不爲機械的說明。這樣看來，霍布士之說，是一種機械的唯物論。霍布士又在物理學上這樣說道：「吾人由觀察或實驗所確認之一切物體，

僅可由形成物體之元子運動之結合解釋之。」是霍布士之說所受德謨克利特士元子論之影響頗大。所以霍布士的唯物論，是一種多元論的唯物論。

哲學之對象爲物體與其運動。於是所用的研究法，爲自結果的運動推論到原因的運動，隨後再翻過來，從原因的運動推論到結果的運動。前者從知覺進到原理，是爲歸納法；後者從一般原理推到各個結論，是爲演繹法。培根置重前者，霍布士則置重後者。以從歸納法所得的結果爲基礎，再用數學來演繹，更將演繹的結果由實驗而確定。這便是霍布士的方法之特色。

二　認識論及心理說

一切知識之根源爲知覺。知覺乃是物體之微小部分之運動，先影響於感官，即在其處發生運動，此運動由神經傳達於腦，再引起反射的運動之物。所以知覺不過爲腦的運動。形色等皆此運動之表現。質言之，知覺非物自身之性質，乃吾人之運動。知覺與物自身之間，絕無類似之處。

在此處霍布士的唯物論，即發生破綻。霍布士認精神作用爲運動之表現；既屬運動之表現，即已非運動，而爲運動的結果。因此，運動以外別有他物存在。此在霍布士學說上，實爲不可解。

對象的刺激去了以後，知覺的痕跡尙有殘存者，此殘存物名爲記憶。記憶又稱第六官，與任何知覺相隨附。如無記憶，則知覺爲不可能。因爲如果僅僅目前知覺，便任何物皆不能知覺。記憶之堆積爲經驗。經驗豐富，可推測未來。動物也有經驗，但沒有科學。科學以語言爲要件。語言爲吾人關於物體之觀念之符號。同一之語言被用爲許多相類似之物體之符號之時，則有普遍性。所以普遍性在語言而不在物。一切思考、判斷、推論，都不外是名詞之或結合或分離或加或減而已。所以思考是一種計算。因此，凡言眞理非眞理，結果不過是僅就語言之結合如何言之而已。然語言與命題，皆爲吾人所造作之物。所以眞的認識只存在於吾人所造作之物之內。

霍布士從自己保存之衝動說明人類之感情意志之發動。外物作用於人類之時，卽生快不快之感。對於吾人之有機體爲有益的刺戟，則生快感；爲有害的刺戟，則生不快之感。又吾人凌駕他人之時則喜，落後則悲；他人失敗之時則喜，自分失敗則悲。所以人生畢竟不過爲自己保存之爭鬪場。又吾人種種欲求相交錯之時，則生熟慮；最後佔勝利者則爲意志。但意志受機械的必然的規定，故意志決不自由。

霍布士哲學最重要之部分，爲國家論。他以爲人類乃是以自己保存之欲求爲目的而活動之利己的動物，非社會的動物。如果一切放任自然，勢必至相傾相軋，只顧一己之幸福。所以在有理性之人類，必希望一個有秩序有理想之社會。必思對於個人之利己心而加以制限。於此纔有「爲平和而努力，在平和不可能之時，爲戰爭而努力」之道德的原理發生。

此等規約如欲充分維持，須有強固的政治的組織。各個人互相約束，放棄利己的自由，尊重法律的自由，而委全權於主權者之手。主權者有處罰破約者之權力，對於臣民要求絕對的服從。

主權者能決定關於道德宗教之一切問題；就中以決定對於神之禮拜之形式爲最重要。否則一方訂立，他方冒犯，則亂不可已。所以主權者首須制定國教，是爲君主對神應負之責任。

霍布士與培根之異點：第一、尊重形上學之體系；第二、推崇演繹法之價值。霍布士的思想，是在純粹的經驗論與笛卡兒純理論二者之間。霍布士的主著錄後。

法律之要素(Elements of Law, 1640)，怪獸(Leviathan, 1651. Leviathan 是一種怪獸之名，謂國家爲一

種之怪獸，形體論(De Corpore, 1655)人類論(De Homine, 1658)。

第三節　多元論的唯心論——來布尼疵

來布尼疵(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716)爲純理論者中之最卓卓者。他想調和純理學派之實體論與經驗學派之個體論，又想融合自然科學的世界觀與宗教的世界觀，所以他的哲學所帶調和的色彩很濃。他於一切科學無所不通，又富獨創之天才，與古代亞里斯多德並稱。

一　單子論

來布尼疵的哲學，從實體論出發。來布尼疵的實體論和笛卡兒的實體論不同。笛卡兒認實體是不變動的，來布尼疵則認實體是變動的。來布尼疵認實體是活動的力。所謂物之存在，即是活動。世間無不活動之存在。而活動即是力。所以力即實體，實體即力。活動的力之單元爲無限。此種單元，來布尼疵稱爲單子(Monade)，其所說稱爲單子論(Monadologie)。

單子爲實體，爲活動的力之單元，爲非延長的非物質的獨立自存之個體。單子爲非延長的，故不可分割。換言之，爲形上學的「點」。所謂形上學的「點」，與物理學的「點」數學的「點」皆不同。物理學的「點」爲無限小之物體；既爲物體以上，自可分割，故非眞的「點」。（元子論之元子，卽是此物。）數學的「點」爲眞的「點」，因無延長之故；但此非實在，僅以數學上之概念而存在。若形上學的「點」則不如是。形上學的「點」，一面是眞的「點」，一面又是實在。來布尼滋爲與元子論者之元子表示區別，故立單子之名。單子旣屬單一，故無生滅。又單子爲非物質的，故不受任何物之影響，只是自發的開展自己之狀態。

單子本具有雜多之狀態，其狀態漸次開展而爲渾一的活動力。單子之活動爲自己之開展，自己之開展，卽是自己之表現。所謂自己表現，不是無中生有，而是在可能的範圍內，表現已具有之物。當表現之際，由一階段移行到他一階段，必依從連續律(lex continui)以無限小之差異，經過其間所存之一切階段而決不飛躍。單子旣依從連續律而活動，故已表現之狀態含於現在之狀態中，將表現之狀態，亦可從現在之狀態中預想而得。

又單子不僅從一狀態可以表現全狀態，幷可以表現其他一切單子之狀態。所以一個單子可以表現宇宙全體。一個單子卽是宇宙之縮圖。卽是宇宙之活鏡（miroir vivant）。質言之，卽是一個小宇宙。不通窗戶的各個單子映照着宇宙，並不是各個單子相互的影響，乃是各個單子眞像天造地設的能夠共同一致的映照着，恰似定造的準時刻的鐘表一般無二。所以單子由表現自己卽表現全宇宙。

一切之單子均依照連續律而表現自己，所以各個存在的東西，均各各具有特殊之相。宇宙間不得有二個以上相同之存在物。宇宙間只有相類似的東西，而無相同的東西。但單子爲同一的宇宙之縮寫，故萬物雖各具特殊之相，而其差別只不過是程度上之差別，非絕對的差別。一切相反對的東西都是相對的。萬物在程度之上有差別，而在事相之上則皆相類似。所以吾人得由類推律從一物之狀態類推到他物之狀態。

來布尼泚適用這個類推律，遂達到萬物唯心論。吾人能明白認識多含於一，外顯於內者，全是吾人自身之意識作用。所以各個單子之開展自己，表現宇宙，無往而非心的活動。若外物而爲眞的

實在，必與吾人相同而爲心的存在者。

無限之單子悉表現同一的宇宙，然其表現有明暗之差別。由表現之明暗，於是單子分爲三大階級。位於最下階級的爲裸單子 (monades nues)。裸單子之表象（來布尼茲視表象與表現爲同一意義。）最不明瞭，恰如在昏睡狀態中無意識可言。此種表象他名爲微小表象 (petites perceptions)。屬於此者爲植物及鑛物。第二階級爲靈魂 (âmes)。靈魂之表象較裸單子稍爲明瞭，有感覺的意識。屬於此者爲動物之靈魂。最上階級爲精神 (esprits)。精神之表象最明瞭。不僅有自己意識之能力，並能分析自己所有之表象，而具備普遍的認識之理性。屬於此者爲人類及天使之心。上級的單子必具有下級之表象，所以人類或天使之精神中，亦含有微小表象。一切單子均具有從一表象到他表象之動向，所以意志即爲存於理性的表象之間之動向。

二　豫定調和論

來布尼茲以單子論爲基礎進述他的世界觀。他以爲宇宙萬物都由無限的單子而成。各個單子其明瞭之度雖異，而其內容全爲同一。所以差別之中有統一。最大的差別之中，有最大之統一。是

爲宇宙之眞相。宇宙所以有這種調和之存在，乃由神豫附與單子以此種性質之結果。所以宇宙之調和爲豫定調和（l'harmonie préétablie）。神超越於自然之外，並不內在於自然之中。（與斯賓挪莎的神不同。）一度附與單子以性質之後，卽聽其活動而不加以干涉。現實之世界爲神所選擇之最良的世界。現實之世界非由神選擇之故而爲最良的，乃由本來是最良的世界，神故加以選擇。

然此最良的現實世界中，何故有不善存在？來布尼玆乃將不善分爲三種說明。一、形上學的不善；二、物理的不善；三、道德的不善。形上學的不善爲萬物之有限性；物理的不善爲苦痛及災禍；道德的不善爲罪惡。物理的不善和道德的不善，皆從形上學的不善發生。所以形上學的不善爲一切不善之根元。神何故在最良的世界中造出有限性的個體？因爲個體之有限性爲世界存在不可缺之條件。個體有有限性，所以發生種種物理的道德的不善，但雖如此，毫不害及世界之完美。好像少許不諧和之音反增進全部音曲之諧和。少許不美妙的色彩反增進全幅畫圖之美妙。所以個體之有限性，反足助長世界之完成。一切存在於世界之事物，都有其存在之理由。此理由律在來布尼玆哲學中至爲重要。不善存在於此世間，亦自有其充分之理由，而決不足以累神之全知全能。

來布尼疵在世界觀之中，將自然科學的機械觀與目的觀巧爲調和，是他的思想上之特色。他以爲自然界諸事物皆以機械的關係而活動，但其活動之究竟原因，悉含於世界完全之目的觀之中。這樣的說明，確有他的獨到處。

三　認識論

來布尼疵將單子論應用到認識論，而主張本有觀念說。他的本有觀念說與洛克的經驗說異，亦與笛卡兒及英國派之本有觀念說不同。他以爲單子是沒有窗戶的東西。是不受任何影響而爲自發的開展之個體。所以一切觀念，最初卽具於吾人之心中。但吾人幼時不曾覺察有此種觀念之存在。質言之，在吾人初生時僅爲無意識的備具。隨後知識逐漸發展，遂徐徐表現於意識之上。所以人心不像洛克所說的白紙一類的東西，而具有可開展本有觀念的特殊之性。其開展一本諸單子之連續律。由佔精神最高位之理性所認識的眞理或概念。最初悉含藏於感官之知覺中，而爲無意識的含藏。所以來布尼疵認洛克「感官本來沒有的，智力也沒有」這個命題爲正當。

來布尼疵分眞理爲二種：一、理性眞理；二、經驗眞理。前者關於一切可能的事物，後者關於一切

現實的事物。前者之原理爲自同律與矛盾律；如果不服從這個原理，便不可得而思考。後者之原理爲充足理由之原理；如果經驗的事實不由此原理解釋，便不能成爲普遍的必然的。宇宙既是合理的組織，故無論何事，沒有充分的理由，即無從發生。

來布尼疵的主著：人智新論(Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, 1704)，辨神論(Essais de Theodicee, 1710)，單子論(La Monadologie, 1714)，自然與恩寵之原理(Principes de la Nature et de la Grace, 1714)。其他參考書：Guhrauer, Leibniz; Kuno Fischer, Leibniz.

第四節　多元論的唯心論(續)——巴克萊

巴克萊(George Berkeley, 1685–1753)爲主觀的唯心論之建設者。他和洛克都是經驗論派中有數的人物。(經驗論(empiricism; Empirismus)謂吾人之認識起於吾人之經驗。)洛克的經驗哲學，由巴克萊更爲一度強有力的發展。洛克否認純理論者所謂本有觀念之存在，以爲吾心譬如白紙，由經驗之印象始生觀念，而成立知識。在經驗之先並無何種本有觀念。而在經驗則

有內的經驗（反省）與外的經驗（感覺）之不同，由兩種經驗遂產生千差萬別之觀念。這是洛克經驗論之大略。到了巴克萊，比洛克的思想更作進一步的研究。因爲洛克雖限制認識之範圍於兩種經驗所產生之觀念之中，排實體於認識之範圍外，但尙認有實體之存在；至巴克萊則幷實體而放棄之。換句話說，洛克雖謂物質的實體不能認識，但尙認有物質之實體；至巴克萊則排斥物質之實體，只認有知觀物體之精神的實體。這是巴克萊和洛克不同之處。

一　視覺新論

視覺新論是巴克萊一部主要著作，是他的思想之出發點。在心理學上、認識論上，都有不小的影響。他以爲吾人用眼力直可定物體之大小與距離之遠近，其實不然。眼所直接給與吾人者僅是色之感覺。用視覺卽知物體之大小與距離之遠近，乃許久的經驗之結果。卽運動感覺所得之經驗（卽用手觸，用足量）與視覺相結合之結果。既用手觸過，用足量過，自然胸中略有成竹；後來一經看見，便能明知其大小遠近。這樣看來，何嘗是視覺的單獨的力量？視覺所示者不過爲物體之大小與距離之遠近之符號；而吾人之心的狀態，所關於大小遠近實至重要，普通用目所見的距離以爲

是直接知，其實乃用其他的觀念作媒介而得的間接知。生而目盲者，其後一經治愈，當初即無距離之觀念。乳兒常伸手探取遠力之物，亦是無距離之觀念之明證。可知僅憑視覺，非有其他的觀念作媒介，即無從判別距離之遠近。以視覺定物之遠近，恰如從人之顏色定人之喜怒哀樂。所以物體之大小與距離之遠近，畢竟不過由運動感覺與視覺之結合，而為湧現於心之物。其他運動與數與填充性，亦莫不如此。凡此皆非感覺，而為以吾心附加於感覺之關係。

二　巴克萊哲學之消極方面

巴克萊哲學之消極方面，較巴克萊哲學之積極方面更有力。本來哲學家之偉大，不在乎結論之圓滿，而在乎對於哲學上之老問題之爬羅剔抉之有力。巴克萊便有這種特長。巴克萊哲學之消極方面，可分作三項說明。

一、第一性質之否定　洛克分物體為第一性質，第二性質。謂色、香、味、溫熱等，非物自身的性質，而為吾人主觀的東西。此名第二性質。與此相對立，如延長、形狀、數、運動、填充性等，為物自身的性質。此名第一性質。巴克萊反對這種區別。以為第一性質也是主觀的東西。第一性質也不過是些複雜

的觀念。這在視覺新論中已有說明。

二、抽象概念之否定　洛克哲學修正之第二點，爲抽象概念之否定。洛克以爲實在固是個物，但非無普遍，普遍乃以概念而存於悟性者。巴克萊不以爲然。巴克萊並普遍概念——抽象概念——而亦否認之。謂一切實在固是個物，一切觀念亦是各個之觀念。吾人心中根本不能形成所謂概念。此在吾人自省內心之作用便知。吾人湧現於心者，僅限於某一個具有特殊相之物。欲從各個之事物抽取其共通性質以形成概念，實爲不可能。例如運動，何能拿住一個不速不遲不左不右的「運動」做抽象概念？如果說能拿住，那就必定是具有某種速力具有某種方向的運動。那不是笑話嗎？又如人類，又何能拿住一個面色不白不黑，身長不高不低，性類非男非女，年歲不老不少的「人類」做抽象概念？如果說能，不更是笑話嗎？所以我們觀察一個物，只能僅就此物之一部分特別注意。而謂此部分與他物有相類之點。例如說三角形內角之和等於二直角。只有任取一個特殊的三角形去證明，不管牠是直角、鈍角、銳角、等邊、不等邊，只要把證明的結果適用到其他一切的三角形就完事。要之，吾人湧現於心者僅限於某一個具有特殊相之物，不過拿這一個可以代表其他之各個而

已。我們所以想到有普遍的抽象的東西，都由於使用言語之故。一切言語不僅表示某一個事物，並能表示許多同種類之事物，吾人因此想到有與言語所表示之物常相應之觀念。其實何嘗有這種觀念？即此可知巴克萊的思想，是一種極端的唯名論。（唯名論又名假名論，因爲不認名相的實在。）

三、本體觀念之否定　洛克哲學修正之第三點，爲物質的本體觀念之否定。巴克萊否定第一性質，否定普遍概念，因此更進一步否定物質的實體。洛克雖置實體於認識之範圍外，但尙認有實體之存在。巴克萊則謂物體之湧現於吾心者，只是個個的性質之結合，並無實體那樣東西。例如几，只不過是形、色、重量、大小等性質之結合，而入吾人觀念之中。除了觀念以外，又有甚麼實體？更細言之，物之存在只是知覺。如云有几，只是因見之觸之而云然；若自身在書齋外而云有几，其意若曰，走入書齋，即能見之觸之，故知有几。又如云此几自昔有之，此乃由吾父吾祖見之觸之之故。質言之，皆須由知覺方能證明物之存在。設物而果眞存在者，又何待乎知覺？所以巴克萊說：「存在即知覺」（"Esse est percipi"）。所謂存在即知覺者，換言之，只有知覺物體之精神及湧現於吾人之觀念，方是實在。巴克萊這種說法，是推倒當時之唯物論之利器。

三　巴克萊哲學之積極方面

巴克萊雖以物體爲不過吾人之觀念，但觀念有感覺觀念與想像觀念之不同。感覺觀念極明瞭而具有一定的秩序；想像觀念極不明瞭，又缺整然的連絡。其最不同者，想像觀念爲吾人之意志所左右，可任意喚起而發生種種變化；感覺觀念不爲吾人之意志所左右，自然生起，欲避不得。於是在此際，有一問題發生，卽感覺觀念旣非自己精神之所產，卻從何處產生呢？由類推之原理，在自己精神之原因外，不得不承認有某種具有意志與觀念之其他的原因。因爲沒有意志，便沒有活動，而不能作用及於吾人之精神？沒有觀念，便不能賦與吾人以觀念。又感覺觀念爲無量無限，而又秩序整然，然則此原因不能不爲全知全能之物。巴克萊遂決定爲神。於是可知想像觀念由自己的有限精神所產生，感覺觀念由無限精神的神所賦與。巴克萊謂旣有觀念，就不得不有懷抱觀念的主觀，就便是精神。精神在數爲無限，這無限的精神中，最高的就是神。吾人所稱之自然界乃直接由神所賦與之觀念之全體。自然律卽觀念生起之恆常的規律。由造化之有秩序有意匠，可知神之叡智與慈祥。

巴克萊以爲由神所賦與之觀念，乃存在於神之精神中之永恆的觀念之模寫。所以就令我一人之精神失其存在，我一人之觀念中所湧現的世界失其存在，但在其他的有限精神中，世界仍不失其存在。又就令有限的精神之觀念失其存在，但無限的神之觀念之世界仍不失其存在。巴克萊以爲實在這個東西，便是神之無限精神和由神所造的有限精神。所以巴克萊的學說是一種唯心論，亦可說是一種精神論（spiritualism）。

巴克萊和來布尼疵同屬多元論的唯心論。因爲都認實在之本質是精神的，無限的。惟來布尼疵之所說，非謂一切具有意識；在認精神作用與意識相合之時，則來布尼疵之所說屬於半精神的。巴克萊則不認有無意識之精神，所以巴克萊之所說，屬於全精神的。又來布尼疵以單子之活動爲自發之作用，巴克萊則從未提及此點。這都是二者相異之所在。又關於萬物之觀念，巴克萊謂是由神直接所與於吾人之精神之物，來布尼疵則謂神當造單子之際，卽潛植種子於單子之中，此種子由單子自己開展，遂發展而爲意識的觀念。兩家相論，大體相同，至細微處不無出入。以上是兩家學說比較的概略。

巴克萊的主著：視覺新論（An Essay towards a New Theory of Vision, 1709），人類知識原理（Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, 1710），海萊士和菲勒奈斯之問答（Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713），小哲學者（Alciphron, or the Minute Philosopher, 1732）。其他參考書：Fraser, Berkeley; Fraser, Berkeley, Spiritual Realism; Simon, Universal Immaterialism.

第五節　多元論的現象論的觀念論——休謨

休謨（David Hume, 1711–1776）繼承巴克萊批評的態度，比巴克萊更進一步，使經驗論之主張達於絕頂。洛克排實體於認識之範圍外，但尙認有實體；至巴克萊則並實體而否認之，然尙認有精神的實體；最後至休謨，則對於物質的實體，精神的實體，一切否認。休謨之學說，擇要敍述於次。

一　認識論

休謨以爲知識之一切材料，均從印象（impressions）而來。他的認識論卽以此爲出發點。洛

克從觀念的起原，把觀念分爲二類：一、從感覺而來的東西；二、從反省而來的東西。休謨則從觀念之強弱明暗，也把觀念分爲二類：一、印象；二、狹義之觀念。印象爲感覺感情等之最初觸發時之狀態，觀念乃將已經驗之印象，由記憶或想像而喚起之狀態。故觀念爲印象之再現，爲印象之影像，爲印象之模寫。眼前所見之几爲印象，閉眼而思几之形狀大小等則爲觀念。觀念除從印象而來之外，則觀念失其內容。印象與觀念之差別，只是強弱明暗之差別，別無性質上之差別。觀念既從印象而來，所以印象爲一切知識之基礎。

印象之中，感覺爲外的印象，感情欲求爲內的印象。休謨以爲外的印象之原因非吾人之知識所能決定，亦無決定之必要。至於內的印象，則大部分從觀念而引出。例如某印象刺激感官而生快苦之印象，此印象之殘存物則爲觀念；然快苦之觀念足以發生欲求、嫌惡、希望、恐怖等之新的內的印象；此等印象又由記憶想像等而成觀念。觀念儘管複雜，但皆從印象而來。複雜之觀念雖非印象之模寫，但分析之後，卽知其要素仍從印象產生。神之觀念不過是把智慧、慈悲等在人類已經驗到的性質爲無限的增高而已。所以知識之材料，結果總不出印象。結合印象的便是精神及意志之作

用。觀念從印象得到內容，固然不會發生謬誤，但內容之交換與結合之處，則謬誤不能免。關於觀念之結合，須依照次述之三個規律行之。第一、類似律 (similarity)。此在類似之觀念之間所行之結合。如從照相聯想原物是。第二、接近律 (contiguity)。此在空間上時間上之接近的觀念之間所行之結合。如從升堂想到入室，從去年想到前年皆是。第三、因果律 (causality)。此在促成因果關係之觀念之間所行之結合。如思傷痕而感苦痛是。以上三律，通呼為聯想律 (laws of association)。一切複雜觀念皆由此種方法而形成。惟休謨將第三之因果律，歸之於第二之接近律。嚴格說來，休謨所認定觀念結合之規律，只有第一、第二兩律。

休謨分知識為二種：一、關於論觀念相互關係之知識；二、關於事實之知識。現在先論第一種。休謨曾舉數學說明。他以為數學乃基於類似律以認識數或量之關係者，故與客觀的事實無關係。無論三角形在自然界存在與否，但在幾何學之命題上，確實有效。數學不是定實在物的關係的東西，乃是定觀念相互的關係的東西。數學上之命題常確實，所以數學為唯一論證的科學。其次論第二種。卽關於事實之知識。休謨更析為二：一、經驗的事實，卽依照印象而敍述的；二、以經驗的事實為基

礎，而推論未經驗之事實的。前者基於接近律，後者基於因果律。以上是休謨對知識的看法。

二　因果律之批評

因果律之批評，在休謨的哲學上，是有重大的意義的。關於事實之推論，莫不基於因果律。因果律乃是純理派之推論之根據。自從笛卡兒以至洛克、巴克萊莫不以因果律爲自明的東西，無須加以論證。他們並由因果律證明神之存在。但因果律果然有這樣絕對的確實性麼？休謨便毅然決然否認這個因果律，只把因果律當作根於經驗的東西。

休謨以爲一個原因生一個結果。這樣的事情，既不能由直覺而認識，亦不能由論證而認識。因果的關係不是分析的東西，不是由分析因觀念可以導出果觀念的東西。我們平常總把「後於那個」(after that) 當作「由於那個」(by that)，實在未免錯誤。因果律之根據，只在預期。吾人接觸一事物必有他事物相繼而起，僅此可以預期，無論外的經驗內的經驗，僅知兩種事實相繼而起，而不知兩者之間所存之必然的關係。此種預期，卽因果律之基礎。預期所以發生之原因，則歸之於聯想的習慣。吾人常常經驗到兩種現象相繼而起之事，於是由聯想之習慣，遇到甲現象之時，卽

發生聯想乙現象之傾向。所以因果律畢竟不過是建築在由聯想習慣所生之一種感情上。質言之，畢竟不過是一種主觀的信念。又安有所謂必然？如果說是必然，那只是心理學的必然。所以說在客觀的事實之間有必然的關係，此全屬妄想。因果律不過是蓋然的法則。因之認識亦只是蓋然的認識。由此可知推論非論理的知識。亦非事實的知識，僅屬於一種信念。此種知識，在實際生活上，極為重要。這是休謨對因果律批評之概略。休謨更用此法批評實體觀念。謂實在為印象強明活潑之狀態。實體非印象之內容，故實體非實在。吾人所以視同實在者，皆由印象之結合使然。畢竟不過為基於習慣之想像之所產。不僅物質的實體如此，即精神的實體亦莫不如此。

休謨主著：人性論 (Treatise on Human Nature, 1739)，道德原理 (Inquiry into the Principles of Morals, 1751)。參考書： Jode, Leben und Philosophie Humes; Meinong, Hume-Studien; McCosh, Scottish Philosophy.

第三章　上述系統之批判

第一節　二元論與現象論之批判——康德

康德(Immanuel Kant, 1724–1804)是批判哲學之創立者，是純理論與經驗論之總調和者，是近代哲學之總指導者。康德的哲學頗不易明瞭，現在先作一種概說，然後作進一步的說明。

一　概說

康德哲學係以來布尼疵、沃爾夫(Christian Wolff, 1679–1754)的思想爲出發點，而綜合牛頓的自然哲學、洛克的經驗論、謝弗特斯堡(Schaftesburg, 1671–1713)的道德哲學、休謨的懷疑哲學，盧梭(Rousseau, 1712–1778)的自然主義，以及啓蒙時代各家思想之長，因而建設其批判哲學。就中沃爾夫的二元論、休謨的現象論所與康德之啓示最大，雖然康德對於他們都加以猛

烈的攻擊。從來的哲學者，無論其爲純理論者與經驗論者，皆確信認識有可能，僅對於認識之起原而懷異議，對於欲達到確實的認識之手段而懷異議。但到了康德的時候，並不如此。康德分認識爲起原與價值二者。以爲欲闡明認識之性質，須用心理學的方法說明其起原，同時用批判的方法決定其價值。關於認識之價值，康德不像從前的哲學者，用獨斷的態度決其可能，康德必再四審愼思考，認識究竟可能與否；如果可能，要在如何的條件之下，如何的原理之下，方始可能，必論究明白，方好下判斷。所以認識究竟可能與否這個問題，是刺激康德的頭腦的大問題。康德觸到這個大問題，一面是沃爾夫的影響，一面又是休謨的影響。沃爾夫爲最能表示純理派之特色者。他肯定從純理的心理論、純理的宇宙論、純理的神學論，證明形上學有可能，康德則一一加以抨擊，結果得到一個形上學不可能的結論，於是轉向到認識，看認識論可能與否。休謨爲最能表示經驗派之特色者。他批評一切實體觀念和因果律，謂原始的觀念爲印象，以爲可以擺去一切獨斷的見解。但在康德看來，仍不免陷於獨斷之域。康德在他所著的哲學序說（Prolegomena）中這樣說道：「休謨的教訓，使我破除了獨斷之夢。」他所謂獨斷之夢，卽指經驗論而言。康德覺得休謨的現象論，尙未能十分

玩味知識的條件；休謨的觀念和印象，並不是憑空發生的東西，必從某原始物而來，爲吾人主觀所構成之物。換句話說認識之可能之必要的條件或原理，必有先存於經驗之先天的要素。康德因注重先天的要素之研究，遂把自己的哲學，叫做先驗哲學(transcendentale Philosophie)，又因注重批判的方法，遂把自己的哲學，又叫做批判哲學 (kritische Philosophie)。

康德以爲一切認識，以判斷之形而顯現。此判斷從主辭與賓辭的關係，分爲分析的判斷 (analytisches Urteil) 與綜合的判斷 (synthetisches Urteil) 二者。分析的判斷，謂賓辭含於主辭之中，例如「凡物體有延長」之說明判斷。綜合的判斷，謂賓辭別含新義，例如「凡物體有重量」之擴充判斷。延長爲物體之本性，謂物體有延長者不過將既存的知識更確言之而已。重量由物體相互之關係所生，非物體自身必然的具有者。謂物體有重量則爲二個獨立概念之綜合。由是，分析的判斷不待經驗而自明，即屬先天的 (a priori)。綜合的判斷必由經驗始分眞僞，故屬後天的 (a posteriori)。兩相比較，先天的分析的判斷，具有必然的普遍的性質；後天的綜合的判斷，具有偶然的特殊的性質。然則不由經驗，就不能附加新義於賓辭麼？換句話說，先天的綜合判斷竟不可

能麼？果眞不可能，則科學將全失其存在。因爲經驗只能一個一個的去經驗，任你如何增加經驗的回數，總不能盡量去經驗然則欲從經驗導出一個普遍的必然的法則，畢竟不可能。但科學所求乃是普遍的必然的法則。這樣看來，沒有先天的判斷，科學必不能存在。然先天的判斷之中，如分析的判斷，僅能將主辭中所含之概念在賓辭中更確言之，不能附加新義於賓辭，則科學所欲求之普遍的必然的法則，非求之於先天的綜合的判斷不可。康德於此，特將先天的綜合判斷可能與否的問題，細加研究，此爲其批判哲學之根本問題。他將這個根本問題研究到知情意各方面。這種知情意之三分法，是當時心理學者忒騰士（Tetens, 1736–1805）之說，康德即據此以研究精神現象之三方面。於是關於先天的綜合判斷之知的方面之研究，名「純粹理性批判」；關於先天的綜合判斷之意的方面之研究，名「實踐理性批判」；關於先天的綜合判斷之情的方面之研究，名「判斷力批判」。純粹理性批判是他的認識論，實踐理性批判是他的倫理學，判斷力批判是他的美學。康德之哲學體系，即由此三判斷而成。

二　純粹理性批判（認識論）

康德將吾人之知性名爲純粹理性。純粹理性分爲三階段：一、直觀（Anschauung）；二、悟性（Verstand）；三、理性（Vernunft）。直觀綜合感覺所供給之材料，悟性綜合直觀而作經驗，理性綜合經驗的判斷而作形上學的認識。高的知性作用總包含着低的知性作用。康德以數學爲直觀之學，以自然科學爲悟性之學，以形上學爲理性之學。先天的綜合判斷可能與否之問題，卽歸結到一、純粹數學可能與否，二、純粹自然科學可能與否，三、形上學可能與否三個問題裏面。康德在純粹理性批判一書中，分「先驗的感覺論」（Die transcendentale Aesthetik），討論第一問題；「先驗的分析論」（Die transcendentale Analytik），討論第二問題；「先驗的辯證論」（Die transcendentale Dialektik）討論第三問題。後二者相合，爲「先驗的論理學」（Die transcendentale Logik）。現在依次說明。

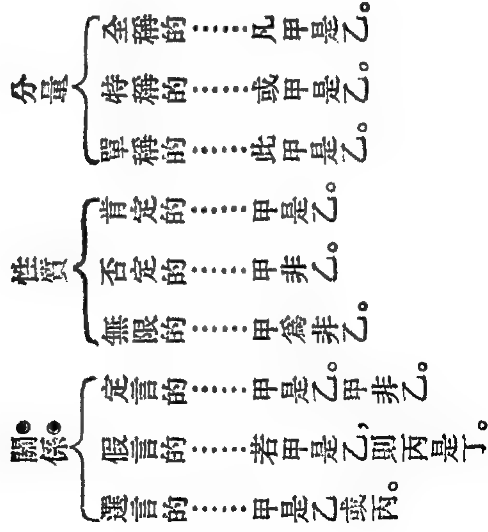
一、先驗的感覺論（如何使純粹數學可能）　先驗的感覺乃不由經驗而爲經驗之基礎之物，與純粹直觀（reine Anschauung）、直觀形式（Anschauungsform）等相同。先驗的感覺究竟存在與否，康德則肯定其存在。吾人知覺事物之際，必須要一定之時間與空間。所以時間空間爲事

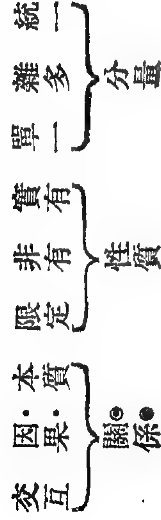
物之知覺所不可缺的形式，而非由經驗所生之概念。即先天的直觀形式。知覺之內容雖千差萬別，但皆由此形式而排列。數學爲直觀之學。數學之概念與公理之根柢，非純論理的過程，而爲直觀的活動。休謨以數學之命題爲論理的分析之產物，此在康德看來，實屬謬見。例如：「直線爲二點間之最短距離」這個命題，任將直線之概念如何分析，不能發見最短距離。這個命題只有從直觀方能理解其眞確。所以命題之眞確，不能從個個的經驗或經驗之總和而來，乃從直觀之活動之必然性及普遍妥當性而來。直觀之最富必然性及普遍妥當性者，爲先天的直觀，即時間及空間之形式。數學即以此先天的直觀爲構成之要素。所以數學的命題是最必然的，同時又是最普遍妥當的。

數學上之命題有客觀性，惟其所謂客觀性與形上學之客觀性異。即在吾人之主觀上有實在的意義，與離了主觀之絕對的實在所謂「物自體」(Ding-an-sich) 或「物如」者有別。要之，數學之絕對的確實性，不出吾人主觀之範圍；故所謂客觀性，畢竟不過爲普遍的必然的主觀性而已。

二、先驗的分析論（如何使純粹科學可能）　時間空間爲使數學之綜合判斷臻於確實之根據，然僅是時間空間不能成立數學。因爲判斷的形式，也很重要。判斷爲思惟之作用。欲僅由直觀

構成判斷，是不可能的。思惟之作用存於悟性之先天的形式。康德名此形式爲純粹悟性概念 (die reine Verstandesbegriffe) 或範疇 (Kategorien)。今將康德所認十二範疇列表於次：





樣式 { 蓋然的……甲或是乙。 — 可能
　　　 實然的……甲是乙。 — 存在
　　　 必然的……甲必是乙。 — 必然 } 樣式

以上十二範疇中，康德所看重的是「因果」的範疇。是「關係」的一類。康德受休謨之刺激，最初僅注意此範疇，其後漸次想到十二範疇，以成系統的組織。後來到了叔本華，也排斥一切範疇，僅保存因果的範疇。十二範疇中每三項括爲一類，最初二項性質相反，最後一項有綜合最初二項之觀。

康德之所謂範疇，爲思惟之先天的形式，爲使悟性認識臻於確實之先天的要素，爲超越經驗之純粹的概念。在概念之點說來，範疇與時間空間異，卽與直觀異。此點宜十分辨晰。

悟性之先天的形式所謂範疇者，何以有客觀的妥當性？這個問題的解答，康德曾費了八年的苦心。康德以爲我們所認爲對象，我們所認爲自然者，好像是和主觀沒有關係的實在，其實都是從主觀而來。換句話說，客觀世界都是從悟性之先天的形式所謂範疇者之制限而成立。直觀由時間

空間之形式所給與的表象是雜多的，沒有統一，如果不設法與以統一，則有聯絡有秩序之自然界之認識爲不可能。而與直觀以統一的，不外於悟性。火生熱之客觀的事實，僅由赤色與熱之表象不能成立，必須由因果之概念與以統一，始成有秩序之事實。所以不經由範疇，便沒有客觀世界。故自然爲純粹思惟之所產。範疇有如此之客觀的妥當性，所以範疇從概念之形改爲關於自然界之命題之形之自然科學，當然也成爲客觀的眞理。

康德先驗的分析論所得着的結果，是悟性卽爲自然之立法者。自然是將所與的感覺由悟性的法則而排列之現象。所以自然是主觀的產物。然與吾人以感覺者爲誰?此乃物自體。物自體爲感覺之根源，是發生現象的而不是現象。所以不得爲認識的對象。範疇所以有客觀性者僅限於現象之範圍內。對於非現象的實在，是沒有甚麼權利的。因此自然科學成爲客觀的眞理一語，亦當然要受制限。

三、先驗的辯證論（形上學是可能的麼）吾人得到由範疇統一的經驗的認識，尙感着不滿足，於是更欲由理性所與之原理而統一經驗。此理性之原理，康德名爲理念(Idee)。此乃由柏拉圖

得來的名稱。理念也和範疇一樣為先天的概念。其與範疇相異之點有二：一、範疇有相對應之對象，理念無相對應之對象；二、範疇為與法則於直觀之構成的原理，理念為統一悟性的認識之整統的原理。由判斷之形式導出範疇，由推論的形式遂導出理念。因為範疇是判斷之力，理念是推論之力。推論有三式：即定言的推論、結約的推論、離接的推論。與此三式相對應則為靈魂、世界與神。形上學之三分科所謂純理的心理論，純理的宇宙論，純理的神學論者，即對應此三種理念而起。

理念為超經驗的統制原理。為認識的目的。認識不過發見此現象界之普遍的必然的聯絡。然現象界之萬物，互受制約，綿亘無盡。欲理解其一，必理解其二；欲理解其二，必理解其三，如此遞進，無有終極，所以欲達到認識之目的，實為不可能。但我們的理性為欲得到最後的滿足起見，於是設有理念。所以理念為認識的目的。形上學是把這個認識的目的的理念當作認識的對象，所以發生種種謬誤。就中所謂純理的心理論，是把靈魂當作認識的對象；純理的宇宙論是把經驗之範圍外之世界之全體當作認識的對象；純理的神學論是把神之存在當作認識的對象，所以謬誤百出。康德對此種謬誤，都加以嚴峻的批評。

以上康德的認識論，大體說竟。他的認識論約分二點：一、眞的認識不可不爲先天的；二、認識的對象之現象界爲主觀之所產。所以他的認識論，是純理論而兼現象論。他雖限定認識可能之範圍於現象界，但仍認有超越經驗之物自體的世界之存在。此物自體的世界即是道德和宗教的舞臺。在此處方有意志自由，靈魂不滅與神之存在。於此可知康德的哲學，又是對當時的唯物論與無神論而發。

三　實踐理性批判（倫理學）

康德所謂實踐理性是與純粹理性同一根源而表現在意志方面的。實踐理性在人心中佔最高位，所謂道德常從實踐理性之所示。康德認超越經驗之物自體，由純粹理性看來，爲不可知，而由實踐理性看來，卻是一種眞確的本體。康德後來把實踐理性看得比純粹理性重要，以爲僅由實踐理性，纔能達到本體界，纔能連本體與人生爲一氣。康德倫理學上的特徵，是在闡明道德律的嚴肅。認道德律即是無上命令（kategorische Imperative），即是本務。謂普遍的道德律之成立，不由於經驗的事實，而由於意志之先天的形式。因爲宇宙間一切自然現象，都脫不了因果的關係，惟有

建立道德律之意志所謂理性的意志者，便不受因果律的支配。牠是不受任何條件及任何前提的限制，而能自己建立道德上的絕對命令，并且自己去服從的。道德律與自然律異。道德律以「當爲」(sollen) 之形而顯現，自然律以「必然」(müssen) 之形而顯現。所以道德律不是由機械的因果的自然現象而產生，乃是由超越自然現象之本體界而產生。道德律既由本體界而產生，復由吾人的意志而成立，因此意志與本體全相呼應。如果壹任意志去行動，便一人的法則同時可以爲萬人的法則，這便是道德律之第一形式。人類均須自律的服從道德，所以人格與一切物品不同，人格自具價值，物品以交換而得價值。所以我們要把人格當作目的看待，不可把他當作手段看待。這便是道德律之第二形式。社會乃由自具價值之人格相結合而成之團體，我們即爲其團體之一員，便當努力使團體成立。這便是道德律之第三形式。第二形式由第一形式產生，第三形式又由第一第二形式產生，究其極，皆立於意志之上，即皆立於實踐理性之上。康德更由道德律的嚴肅保證意志自由、靈魂不滅與神之存在。謂道德律有主觀客觀兩方的妥當性之自律的法則。總之，康德根據實踐理性所建立的系統，與根據純粹理性所建立的系統完全不同。

四　判斷力批判（美學）

康德在純粹理性批判與實踐理性批判裏面將現象與物自體，必然與自由嚴別為二，最後乃在判斷力批判裏面暗示二者之合一，欲求此合一於自然界。康德在此書所闡明的是藝術與有機體，換言之，是美與生物。怎樣叫美？吾人在認識及意志之能力外，有感到快不快之能力，美即是一種的快不快。然快感有種種，在美之快感之外，有肉體上之快感，善行上之快感，質言之，皆基於對象之欲求所起之快感。若美之快感，只由觀照而生，不含有何種對象之欲求。康德特名此為「無關心之快感」(interesseloses Wohlgefallen)。無關心之快感即美。

此種快感，由對象之形式喚起吾人認識能力之調和的活動之時所生，即由其調和的活動所生。質言之，即由對象之形式對於主觀之關係所生，而不關乎對象之實質。所以美含有形式的主觀的無企圖的合目的性。美之對象依從自身之法則，而為必然的活動，因以與吾人以精神上之快感。故美之對象為自由與必然之結合。

有機體之生物，亦合有合目的性。吾人之悟性，能機械的說明自然物，但不能機械的說明生物。

把生物當作部分之機械的集合，欲從此了解其全體性，實不可能。生物儘可以看作是機械的東西，但不可忘記了他同時也是有目的性的東西。所以生物自身適用機械論，亦適用目的論。生物亦為自由與必然之結合。

康德哲學之全體，約如上述，康德以為我們的認識，非將客觀的事實嵌入於主觀的形式不可。所謂時間空間及範疇，都是不待經驗而存於吾人心內的主觀形式。我們從時空及範疇捉住經驗的事實，當然對於現象世界的認識能夠確實可靠。當然我們的認識是必然的妥當的。康德哲學上之最大貢獻，即在於此。康德哲學裏面有三個世界，便是主觀的世界、現象的世界和本體的世界。康德對於主觀的現象的世界解決得最圓滿，對於本體的世界之解決，頗嫌不充分。後來到了叔本華，纔完成這種工作。現在將康德的主著錄後。

純粹理性批判 (Kritik der reinen Vernunft, 1781)，實踐理性批判 (Kritik der paratischen Vernunft, 1788)，判斷力批判 (Kritik der Urteilskraft, 1790) 道德之形上學 (Metaphysik der Sitten, 1797)。參考書: Paulsen, Kant; E. Caird, Critical Philosophy of Kant; K. Fischer, Kant; Riehl, Philosophical

criticism; Volkelt, Kant's Erkenntnistheorie; Messer, Kant's Ethik.

第四章　數的一元主義的系統

第一節　一元論的多元論——斯賓挪莎

斯賓挪莎 (Baruch Spinoza, 1632-1677) 爲一元論的多元論之代表者。他本笛卡兒實體論之思想而倡汎神論。惟與笛卡兒有一根本相異之點，卽笛卡兒有第一實體第二實體之別，而斯賓挪莎僅予神以實體之名。斯賓挪莎惟其僅視神爲實體，因此視神爲萬物的原因。現在進述其學說之概略。

一　實體論

斯賓挪莎的中心思想爲實體論。他下實體的定義，謂實在自身存在，實體由自身思考。因爲自身存在，所以絕對獨立，不受任何制限。因爲由自身思考，所以存在之根據，卽存於自己。如此本質合

有存在之物，斯賓挪莎謂之「自因」(causa sui)。故實體爲必然的存在，爲永恆，爲自由。要之，實體爲自存、無限、唯一、自由、永恆而圓滿自足之實在。斯賓挪莎稱此實體爲神。所以神卽實體，與當時神學者之所謂神，大畧其趣。

斯賓挪莎以神爲萬物之原因。一切萬物皆由神而產生，但非謂萬物皆由神而流出之物。從三角形之本質而生內角之和等於二直角之法則，從神之無限的本質而生一切事物及一切法則。所以神爲萬物之內在的原因。萬物以外，無創造萬物之超越的原因。換言之，自然界與神爲相卽不離之物。有限的世界爲所產的自然，神爲能產的自然。要之，斯賓挪莎的思想，可用二語概括：一、本體卽神(Substantia sive Deus)；二、神卽自然(Deus sive Natura)。以成其所謂汎神論。以成一元論的多元論之思想。

神爲吾人所知，由其屬性。屬性構成實體之本質。神有無限的屬性，但吾人所能知者，只是思惟與延長之屬性。個物爲神之本質之發現之狀態。狀態爲實體之差別相。延長之狀態爲物質，思惟之狀態爲精神。所以一切個物爲物質，同時又爲精神。精神與物質爲相異之屬性之狀態，故相互間不

能生因果之關係。精神之原因爲其他之精神，物質之原因爲其他之物質。唯精神與物質從實體看來，却是一件東西，卻是一件東西的兩面。笛卡兒所遺下來的難問，至是始得解決。

二 認識論

斯賓挪莎認精神與物質爲同一物之二面，此在今日之心理學上稱之爲並行論（Parallelismus）。於是在心理學上心身之關係，轉瞬即成爲認識論上主觀與客觀之關係。斯賓挪莎分認識爲三階段。第一階段爲知覺，第二階段爲理性，第三階段爲直觀。知覺屬於認識之最下階段，爲不明瞭不完全之認識之泉源。想像即基於知覺而生之物。此種非批評的經驗，不能算做眞的知識。理性爲認識之第二階段。吾人雖有不完全的認識，然亦有完全確實的認識。即合理的知識。理性的特質乃如實思惟事物，認識事物之必然的關係，即在永恆之相認取事物。此種知識是自明的，其自身有證據，不必依據旁的證據。在此意味上，眞理之標準即是眞理自身。直觀爲認識之最高階段。直觀須通過前二者始能達到。直觀有直接理解事物之完全觀念之能力。斯賓挪莎自身尚不易有此種直觀。此種直觀與藝術的直觀相髣髴。以上三階段說，爲斯賓挪莎認識論上之特點。斯賓挪莎對於心

理學，政治學，倫理學，尚有許多驚人的見解，此處不暇備論。

主著：用幾何學的方法論述的倫理學(Ethica orkine geometrico demonstrata)。參考書：J. Caird, Spinoza; Brunschvicg, Spinoza; Couchoud, Spinoza; Erhardt, Die Philosophie des Spinoza.

第二節　一元論的唯心論之先驅——菲希特、謝林、叔本華

何謂一元論？上面已經說過，一元論是把物質和精神看作物質和精神以上之第三者之兩面或兩種屬性或兩種表現法。所以一元論即是同一論，(Identitätslehre)。近世同一論之先驅者，當然是斯賓挪莎；而自康德以後，同一論者就不能不推菲希特、謝林、黑格爾、叔本華。康德曾提出感性與悟性、純粹理性與實踐理性、可想界與經驗界之二元的世界，又曾假定其根柢之一致，但未說明其統一之原理。康德哲學之繼承者，乃盡力在此點發揮。於是有各種相異之同一論。但在同一論上之見解雖有不同，而其歸着於唯心論則舉相一致。現在依次說明。

一　菲希特的純我論

非希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762–1814)爲倫理的唯心論之倡導者。非希特之哲學乃將康德哲學上所表現之二元而歸着於純我之一元。吾人所稱外物，畢竟不過爲我之表象；康德之所謂範疇，亦不過爲我之活動，又所謂物自體，亦不過爲我之思惟。所以無論直觀、思惟與意志，離了我便不能獨立存在。以我爲中心，從我演繹一切，是爲非希特學說之要旨。

非希特名自己的哲學爲知識學(Wissenschaftslehre)。他所謂我，非個人我(ego)，乃純我(reines Ich)，即絕對我。純我之特色爲無限之活動。由此無限之活動生「非我」(non-ego)，即一切萬有。對於非我而有個人我。非我與個人我兩相制馭，非我制馭個人我則生認識，個人我制馭非我則生實踐。要之，非我與個人我，皆爲絕對我之產物。非希特否定康德物自體之存在，將一切統括於自我之原理。所以他的哲學，又名主觀的唯心論。

然絕對我何故產出非我，這便是他倫理學上的根據。他以爲絕對我產出非我，是爲實現道德的活動之故。道德的活動爲向上努力，爲衝破一切網羅，所以必須有妨害我之物。世間有反對方有活動，有活動方有勝利，如此道德的活動方有實現之一日。非我爲自然界，爲一切萬物；一切非我皆

爲道德的活動而存在。於是在康德認實踐理性立於純粹理性之上者，菲希特則舉歸之於實踐理性。可見菲希特道德意識之尊重。菲希特分道德爲四階段：一、本能的活動；二、快樂主義之道德；三、專利主義之道德；四、眞正的道德。他以爲眞正的道德是承認自己和他人的自由，是爲本務而盡本務之活動。關於菲希特的思想大略如上。

菲希特主著：知識學原理 (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794)，倫理學體系 (System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre, 1798)。參考書 Kabitz, Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre; Talbot, Fundamental Principle of Fichte's Philosophy; Thilly, Fichte, Schelling, Schleiermacher.

二　謝林的神智論

謝林 (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775-1854) 乃是一個哲學的詩人，其思想常變遷，大體可分作三個時代說明：一、自然哲學時代；二、同一哲學時代；三、神智論時代。現在依次約略述之。

在自然哲學時代 (1797–1800) 的謝林，承認自然之客觀的存在。他不像菲希特，把自然看作受動的東西他把自然看作有生命有活動之物，即以自然爲未發展的精神，爲能動的「無意識的精神，」即世界精神。他和菲希特雖同把一切萬有看作絕對之發展之物，但菲希特從倫理着眼，他卻從物理着眼，所以他的思想名物理的唯心論。

謝林論萬物發生的程序，約如次述。欲從能產的自然產生有限的個物，不能不先有障礙。此障礙由自然之二重性 (Duplizität) 或有極性 (Polarität) 而起。二重性爲相反的根本二原力，即引力與拒力。此二原力結合則生重力。合此三力遂構成物質。再把光加上物質，遂生力學的作用。與引力相對應的是電氣，與拒力相對應的是磁氣，與重力相對應的是化學作用。於是在力學的過程加上重力與光相結合之生命，遂生有機現象。有機現象因與力學的過程之三階段相對應，遂又分爲生殖、反應、感覺三者。有機體之頂點爲人類。自然在人類上纔達到最高目標，纔達到自己意識。所以精神畢竟不過是自然達到自己意識之結果。所以知識之原理與實在之原理爲同一。這是謝林自然哲學之概略。謝林更用同樣的態度論到認識道德和藝術，以建立其精神哲學。他的精神哲學和

菲希特的知識哲學構思多相同，僅藝術方面略有創說，茲不細述。

在同一哲學時代（1801–1809）的謝林，遂認自然和精神爲根本的同一，以成其絕對觀。謂絕對爲主觀與客觀之同一。離開同一原理，便沒有世界。把同一看作無限的東西，看作統一的東西，是理性作用，把同一看作有限的東西，看作差別的東西，是想像作用。謝林特別看重理性作用，所以認萬物爲絕對的同一之顯現。謂世間沒有絕對客觀的東西，亦沒有絕對主觀的東西。換句話說，沒有純自然的東西，亦沒有純精神的東西。精神與自然，只不過是分量上與勢能上之差別而已。

在神智論時代（1810–1854）的謝林，遂注重現象發生之問題。現象如何從絕對的同一發生？換句話說，有限、不完全與惡如何而來？此種問題，爲斯賓挪莎的哲學所不能說明者，因爲他相信豫定說之故。謝林力避斯賓挪莎所已走的道路，因認絕對之中有自然之根據，全知全能的神之中，有消極的自然的原理存在。此種原理之存在，得使神益遂其完全之發展。神也和人們一樣，不斷的由不完全走到完全，由無意識的發展到意識的。質言之，現實之神含有向將來發展之可能性。然神之中所存之自然的原理爲何？謝林謂：此卽無意識的衝動，此卽黑暗的意志。世間之完全與美善，從神

之知性而來；世間之不完全與醜惡，從神之黑暗意志而來。換言之，一切事物包有從知性而來之一般意志與從黑暗意志而來之個別意志之二重原理。吾人對此二原理之或從或違，有完全之自由。從一般意志則善，從個別意志則惡。這是謝林神智論之要旨。

謝林主著：自然哲學 (Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797)，超越的唯心論體系 (System des transcendentalen Idealismus, 1800)，對話篇 (Bruno ein Gespräch, 1802)，自由之本質 (Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809)，神話及顯現之哲學 (Philosophie der Mythologie und Offenbarung, 1842)。

三　叔本華意志論

叔本華 (Arthur Schopenhauer, 1788–1860) 爲主意的唯心論之主倡者。以康德眞正之繼承者自任。他很看重物自體與現象之區別，並看重物自體問題之解決，於是康德所謂不可知之物自體，到了叔本華都有一個相當的解決，謂物自體固可由類推法求得之。這種類推法之使用，在哲學的研究方法上，也著了不少的功績。

叔本華以認識之對象僅限於現象界，謂認識乃感覺由知力之範疇排列之時始生。康德於直觀形式之時間空間外，並認有悟性形式之十二範疇。叔本華則在十二範疇中，僅認定因果之範疇；在此範疇裏面再加上直觀形式，卽得認識之充足原理。康德將直觀形式與悟性形式分別觀之，叔本華則謂感觀之直觀中卽有因果法則存在。直觀形式與悟性形式根本上無如此之區別。

由吾人知力所認識之物，僅僅是表象。於是世界卽爲表象。但世界不僅是表象，如果一切僅由吾人之表象而成，則世界固可盡由吾人認識。但吾人之知力固不能將全世界認識無遺，可知世界非知力之所產，而別有從知力獨立之物自體之領域。此物自體爲何？叔本華以爲是非理性的、無意識的、盲目之意志。物自體旣爲盲目的意志，又如何得知？叔本華以爲可由自己之直覺的認識類推世界之本質。先就吾人之身體考察。吾人之身體可分爲內外二部：外部卽肉體，內部卽以衝動、本能、努力、欲求等而發現之意志。凡吾人肉體之發育，皆由意志爲之先驅。意志欲攖物，則手指增長；意志欲食物，則胃囊擴大。推而至於牛欲拒敵則角生；虎欲捕敵則爪利。更推而至於植物欲取得光與熱，則向上生長；水欲取得水平位置，則四方泛濫。可知宇宙一切現象，皆不過爲意志之發現。而意志本

身即物自體。其顯而易見者，則吾身爲意志之發現，而意志乃爲吾之眞我。這樣看來，宇宙本體，都不過是一種意志。叔本華名此爲「生活意志」(Wille zum Leben)。此生活意志在成爲現象之前，以從時空因果獨立之一定之姿態而發現。無機界之自然力，有機界之動植物之種類，人類界之個性，皆指此而言。叔本華名此爲「理念」(Idee)。理念乃脫離時空因果之制限之生活意志之表現。爲客觀化之生活意志之階段。爲事物之本質，永恆之原型。理念之間常起爭鬭。高等的理念征服劣等的理念，在占領物質之時始生現象。劣等的理念僅僅是無意識的盲目的努力，而高等的理念則伴有知力。知力爲意志之奴隸。知力之基礎則在腦髓。

叔本華的人生哲學，便由此出發。他以爲意志爲一種盲目的努力。此努力即欲求。欲求即起於缺乏之感。所以無缺乏之感之處，即無欲求。無欲求之狀態，即爲意志之消滅。但世界的本質旣爲盲目的意志，則缺乏之感，雖可一時免去，而無如他種欲求又生。是缺乏之感，實無永永免去之可能。而缺乏之感即苦痛的變名。所以世界是一種永遠的苦痛的世界。叔本華見到此處，因提出解脫的方法。而有一時的解脫法與永久的解脫法之不同。何謂一時之解脫法？即戡去個性，專以理想自娛。然

此爲常人所難能，僅藝術和哲學的天才纔能達到。何謂永久的解脫法？卽完全否定生活意志。一面對個性不起執着，以發展同情；一面更對生活不生貪戀，以斷絕意根。如此則解脫可期，而痛苦可免。這是叔本華人生哲學的要旨。

叔本華主著：意志與表象的世界 (Die Welt als Wille und Vorstellung, 1818)，充足原理之四根 (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 1813)，自然之意志 (Über den Willen in der Natur, 1836)。參考書：Kuno Fischer, Schopenhauer; Simmel, Schopenhauer und Nietzsche; Lorenz, Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers.

第三節　一元論的唯心論——黑格爾

黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831) 爲論理的唯心論之主倡者。以絕對爲論理的進行，從理性之繼續的發展解釋世界。黑格爾也和菲希特、謝林一樣，努力於康德的物自體與現象之二元對立之統一的說明。菲希特認非我爲自我所產生，謝林認自我爲自然所產

生。黑格爾則以非希特之說太偏於主觀，謝林之說太偏於客觀，因自創絕對說以匡其失。黑格爾所謂絕對，非抽象之物，乃潛在於差別界之奧底之具體之實在。絕對非超越差別界之物，乃內在於差別界而爲繼續發展之物。世界之外沒有絕對存在，世界本身卽絕對。世界之萬物卽絕對之繼續的發展之階段。此絕對爲何；卽存於個物中之普遍。黑格爾別名之爲「邏各斯」(Logos)。卽理性之意。邏各斯爲論理的進行，爲思想的開展。自然與精神皆此邏各斯之顯現。黑格爾認此邏各斯之繼續的發展，有一定之法則存在。其法則卽爲正反合之辯證法。上面已有說明。

黑格爾之哲學分爲三部分：一、論純粹理性之論理學；二、論理性之發現爲自然界之自然哲學？三、論理性之發現爲精神界之精神哲學。他在所著之哲學體系概論中，解釋極爲顯明。論理學由有論、本質論、概念論三部分而成；自然哲學由機械學、物理學、有機學三部分而成；精神哲學由主觀的精神、客觀的精神、絕對的精神三部分而成。其主觀的精神中討論心理學，客觀的精神中討論倫理學，絕對的精神中討論藝術、宗教和哲學。現在依次約爲說明。

一　論理學

黑格爾之論理學爲研究純粹精神之範疇之學問。純粹精神爲世界之根本原理，即理性尚未現實化之物。黑格爾所謂範疇，非如康德之範疇，屬於悟性之形式，乃屬於世界思想之開展之形式。所以他的論理學，爲範疇之學，同時又爲形上之學。黑格爾之論理學，從最普遍的抽象的貧弱的概念之「有」出發，由辯證法次第進於具體的豐富概念，以開展範疇全體之體系。他認第一範疇爲「有」。「有」他所謂有，非此有彼有，乃無何等規定之有，即純粹之有。質言之，有只是存在，不指任何物而言，然則有即是「無」。於是成爲第二範疇之「無」。「無」但無決不是空無所有，無是可成爲問題的，可由吾人思考的，然則無又是有。於是又成爲第三範疇之「成」。「成」至此時有無之矛盾消滅，更生較高之形式之「有」，即「定有。」「定有」定有者，一定之有也。有至此時，始有所規定，或云此有，或云彼有，皆有所規定之意。質言之，即對於他物而云有，即對於他物而表示自己之本質。如此由本質更進到概念。本正反合之辯證法，次第開展。以成一有完全系統之範疇。

二　自然哲學

自然哲學乃以純粹精神顯現於外界之自然爲對象。但有意識的精神何故顯現爲無意識的

自然？黑格爾以爲最先由純粹精神顯現爲自然之人類，人類乃自然之最高階段，然後由人類又發現意識的自己，並非爲運用純粹精神之故。黑格爾的自然，與謝林正相類，分爲三大階段。卽機械的、物理的和有機的。他以爲自然之發展進化，和論理學的範疇之發展進化完全相同。機械學之部分，與有論相當；物理學之部分，與本質論相當；有機學之部分，與概念論相當。關於有機學之部分，又分爲地質的，植物的和動物的三種。動物發展之極則爲人類。人類賦有理性自由，爲完全之個體。此爲自然哲學的要旨。自然哲學，是黑格爾哲學中最貧弱之部分。故不細述。

三　精神哲學

精神哲學乃以純粹精神發現於內界之精神爲對象。純粹精神發現之第一步爲主觀的精神，卽個人的精神。所以精神哲學先從以主觀的精神爲對象之心理學（廣義）開始。

一、主觀的精神　理性的本質是自由的，所以人類本來亦是自由的。但人類來到世界之後便不然。人類須受氣候、風土、人種、生活方法及其他種種境遇之束縛。與其他動物同在不自由之狀態中。黑格爾名此精神狀態爲靈魂，又稱自然精神。論此靈魂之學問爲人類學。黑格爾以爲靈魂發展，

則生感覺，感情及自己感情，並生意識，意識更成爲自意識。自意識遂成爲精神（理性。）由靈魂而至精神之過程爲黑格爾之精神現象論討論之中心。精神先顯現爲理論的精神，然後經過直觀、表象、思考之順序，再顯現爲實踐的精神。前者屬知識，後者屬意志。意志經過衝動、欲望、偏向等之順序，再達到自由精神，即理性的精神。精神之對象即狹義之心理學。

二、客觀的精神　理性的精神之客觀化之物即客觀的精神。客觀的精神先發現爲法律（權利。）法律發現爲所有，契約、刑罰之三形式。其次發現爲道德。法律爲行爲的合法；道德爲心意的合法。法律爲客觀的制裁；道德爲主觀的制裁。道德具有決意、目的、善之三要素。客觀的精神最後發現爲人倫。道德僅服從個人良心的命令，人倫則服從社會一般之精神。人倫之發現分家族、社會、國家之三階級。國家爲人倫發現之最高階段。黑格爾受柏拉圖學說之影響，由理性絕對而主張國家萬能。至認國家爲各個人的目的，而各個人不過爲國家的手段。可見他對客觀的精神之尊重。

三、絕對的精神　絕對的精神爲人類發展之最高階段。以術藝、宗教、哲學之三種形式而發現。將絕對的精神爲直觀的表現者爲藝術。藝術之最低階段爲建築，其次爲彫刻、繪畫、音樂、詩歌，以次

遞進。建築僅暗示觀念，彫刻則觀念十分表顯，繪畫、音樂、詩歌則觀念愈益表顯。詩裏面又分爲敍事詩、敍情詩戲曲之三階段。戲曲位於最高之階段，爲一切藝術之綜合。在藝術的靈感之瞬間，人們便感到與無限者之一致，便感到由物質表現無限者之不可能。於是乃由藝術產生宗教。宗教的本質爲表象。於是在藝術上一度結合之人與無限者，而在宗教上又復分離。人降於地，而無限者入於天國。在人神分離一點說來，宗教有退步之觀。但宗教發展至基督教，人神曾作一度之結合，即基督耶穌之出現。惟人類意識之有限與無限之結合，爲包括宇宙歷史全部之過程。所以須在一定場所，一定時期之一時的結合之基督教的教理，畢竟不過爲眞理不完全之表出。如果欲達到完全眞理，須於哲學求之。哲學爲絕對的精神開展之最高階段。哲學以概念之形式而表現，故當論理的進行之絕對脗合無間。惟表示哲學問題之必然的開展的痕跡，乃是哲學史。所以哲學史在黑格爾哲學上是極居重要地位的。

黑格爾之哲學，略如上述。自黑格爾產生以後，哲學思想界完全改觀，大有和康德並駕齊驅之勢。又關於哲學史之研究，亦十分發達。把哲學史當作一種學問來研究，實自黑格爾開始。

黑格爾主著：精神現象論(Phänomenologie des Geistes, 1807)、論理學(Wissenschaft der Logik, 1812)、哲學體系概論(Encyklopädie der philosophichen Wissenschaften im Grundriss, 1817)。參考書：Hibben, Hegel's Logic; Croce, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie; Ulrici, Princip und Methode derhegelschen Philosophie; K. Fischer, Hegel.

第五章　結論

孔德把人類知識的發展，分爲三個階段：一、神學的階段；二、形上學的階段；三、實證哲學的階段。哲學發展到孔德的時代，是形上學的階段之告終，而實證哲學的階段之開始。不過哲學問題之提出與解決，在形上學的階段，實至重要。可以說形上學的階段乃是哲學之黃金時期。本書起自笛卡兒，訖於黑格爾，其着眼點卽全在此。自從黑格爾以後，直至現代，中間雖經無數分裂，但大體可括爲二時期：一、實證哲學時期；二、生命哲學時期。前者以實證爲標幟，後者以反實證爲標幟。現在約略述之。

第一節　實證哲學

霍夫丁(Höffding)說：「十九世紀精神生活之特色，便是兩種精神的傾向：一種是浪漫主義，

一種是實證主義。」他所說的浪漫主義，便指從菲希特到黑格爾、叔本華一羣的唯心論者而言；他所說的實證主義，便包括孔德哲學及穆勒、達爾文、斯賓塞一派的功利論、進化論以及黑格爾學派分裂後之唯物論。可見實證主義的範圍是很廣泛的現在分作實證論（狹義）唯物論、功利論、進化論四項說明。

一、實證論　實證論（positivism）之主要代表者，當然是孔德。但實證論後來也有許多變遷，因此代表人物亦不一定。實證論認超越經驗的事實以求眞實在者爲迷妄。謂現象背後並沒有實在那種東西。所以實證論不談形上學。又在看重現象一點說來，所以實證論成爲現象論。現象論有時談到超經驗的東西，但實證論絕對不談超經驗的東西。實證論又與存疑論相髣髴，因爲懷疑現象背後之實在。但存疑論雖認實在爲不可知，卻隱約間肯定現象背後之實在，若實證論則認現象背後，無所謂不可知之實在。實證論髣髴和經驗論相同，但孔德聲明實證論與經驗論完全異致。實證論只重事實間之法則，不說明經驗自身。其後科學成爲批判的目標之後，一般實證論者不像孔德一味信任科學；並對於科學成立之過程；均加以研究，遂相率直接訴之於經驗。是爲新實證論。亞

凡訥留(Richard Avenarius, 1843–1869)的經驗批判論，和馬哈(Ernst Mach, 1838–1916)的感覺論，都屬於新實證論中之最顯著者。

二、唯物論　唯物論(materialism)雖可列入廣義的實證論，然其精神究有不同。近代唯物論之勃興，實由於黑格爾學派之分裂。黑格爾學派可分爲三黨：一、左黨，二、右黨，三、中央黨。左黨的在宗教方面，有斯特老司(David Friedrich Strauss, 1808–1874)、費爾巴黑(Ludwig Feuerbach, 1804–1872)諸人。在社會和政治方面，有馬克思，拉薩爾(Lassalle, 1825–1854)諸人，他們便是唯物論的中堅分子。右黨和中央黨都沒有甚麼可敍述的地方。斯特老司的基督傳(Leben Jesus)，便是黑格爾學派分裂的開端。對於傳統的思想，攻擊不遺餘力。費爾巴黑的基督教的本質(Das Wesen des Christentum, 1841)，也具有同樣的勇氣。費爾巴黑的思想，比斯特老司更傾於唯物論的傾向。所以他說：「食物便成血液，血液便成心臟及腦髓，思想及精神物質；因此食物便是人文及思想的基礎。」他這種主張，遂開馬克思唯物史觀的端緒。同時比馬克思的思想更作進一步的研究的，尙大有人在。其最顯著的，便是一八五四年赴格丁根(Göttingen)自然科學大會(Nat-

ural Science Congress) 的一般唯物論者。就中尤以佛格特 (Karl Vogt, 1817–1895)、倖雷叔特 (Moleschott, 1822–1893)、畢希奈 (Louis Buchner, 1824–1899) 三人爲最有聲色。他們以爲心的現象都可還原到腦髓之生理的機能。所以佛格特說：「思想之於腦髓，猶膽汁之於膽囊，尿之於腎臟。」倖雷叔特也把宇宙間一切現象歸到物質的運動；以爲無物質，卽無力，無有機體，無精神現象。所以他的結論，是「無燐卽無思想。」他們完全否認有所謂「世界與人生之奇祕。」這便是唯物論的特點。

三、功利論　功利論 (utilitarianism) 雖屬實證論之一種，然亦有分別敍述之必要。因爲功利論在哲學上具有絕大的權威。其影響且及於現代。功利論爲英國倫理學上一個重要學派，其淵源甚遠。而具有一種學術的組織者當首推邊沁 (Jeremy Bentham, 1748–1832)。由邊沁而穆勒父 (James Mill, 1773–1836) 子 (John Stuart Mill, 1806–1873)，而薛知微 (Henry Sidgwick, 1838–1900)，功利論的主張，遂益表著於世。功利論在倫理學上的特別標幟便是以快樂爲人生最高的目的。不過所謂快樂，非僅圖個人的快樂，乃更圖他人的快樂，卽圖獲得快樂的最

大量。所以功利論的口號，便是「最大多數的最大幸福。」但利己之外，何故復求利他？關於這種說明，便是許多功利論者的主張所以不同之處。邊沁歸之於經驗；詹姆士穆勒歸之於聯想，約翰穆勒則謂快樂上有性質的區別，薛知微則謂快樂上有直覺的基礎。各執一說以相非難。不過他們的根本主張，所謂謀最大多數的最大幸福，卻是一致。由此可知功利論者的思想與實證論者的思想正多暗合之處。因為實證論者謂人生即屬一種物理現象，故人生不能逃普遍之法則之支配；功利論者則謂人生雖屬精神現象，然亦正如物理現象，不能逃普遍的法則之支配。人類利己之外，復求所以利他，非受普遍的法則之支配而何？所以功利論亦可以說是實證論之一種。

四、進化論　進化論 (evolutionism) 亦由反抗傳統思想而起，亦屬實證論之一種。因為牠最重觀察實驗，并且反對「最後之因，」和實證論排斥形而上學的思辨正同。進化論的主要代表者，不用說是達爾文、拉馬克 (Lamarck)、赫胥黎 (Huxley) 斯賓塞一班人。達爾文的種源論，便叫我們對於人種由來的觀念發生一個大革命。此外如拉馬克的動物哲學、赫胥黎的存疑主義、斯賓塞的倫理學原理，都對於哲學問題貢獻一種大膽的議論。就中主張最激烈的，便是赫胥黎。他把人生

的歸宿和靈魂不朽這些問題，都加以嚴格的攻擊。認爲沒有充分的證據的東西，都不值得信仰。達爾文晚年也持這種態度。所以他們的主張，都是和宗教立於正反對的地位。赫胥黎的存疑主義，便以基督教爲攻擊的目標，達爾文的種源論，更打破千餘年前創世紀的舊說。所以他們的思想在哲學上都建了廓清摧陷的殊勳。自從他們的進化論發表以後，哲學上種種問題，都有一種澈底的解釋。由拉馬克、達爾文取例於自然界，由斯賓塞推演到人事界，而我們的宇宙觀和人生觀，遂一變而爲進化論的宇宙觀和人生觀。這是十九世紀末葉新哲學建設的潮流中一種最可紀念之事。

第二節　生命哲學

生命哲學乃是繼十九世紀末葉之實證哲學而起之一種新潮流。實證哲學排斥形上學之研究，生命哲學則注重形上學之研究實證哲學非難宗教，生命哲學則宣揚宗教甚力。又前者重感覺，後者重感情；前者重自然的法則，後者重人間的法則；前者重分析，後者重綜合。這都是兩種哲學不同的主要點。生命哲學可以分作四個傾向：一、新理想主義，二、實用主義，三、新康德學派，四、新實在論。

現在依次約略說明。

一、新理想主義　新理想主義 (neo-idealism) 乃由十九世紀初期之理想主義與十九世紀末葉之自然主義相激盪而發生之物。新理想主義派別極爲複雜。就中如陸宰、費希奈 (Fechner)、馮德、布特魯 (Émile Boutroux, 1845–1921) 柏格森一流科學的理想主義，居約 (Jeanne Marie Guyon, 1648–1717)、尼采 (Nietzsche)、倭鏗 (Eucken)、李普士一流之倫理的理想主義，布拉得勒 (Bradley)、鮑山葵 (Bosanquet)、羅以斯 (Royce)、克洛傑 (Croce)、秦笛雷 (Gentile) 一流之綜合的理想主義，是其最顯著者。（嚴格言之，新康德學派亦屬新理想主義，且爲新理想主義中之最有力者，本節特分別述之。）他們都極力闡發生命的意義，或宣揚精神的特質。宇宙是一種生命的大流，個人乃是大流中一個細流。個人本直覺的能力，或本意志的能力，或本精神的能力，皆能完成自己。完成自己卽是完成宇宙。宇宙本身是活躍躍的東西，或名爲「意欲，」或名爲「偶然性，」或名爲「生之衝動，」或名爲「權力意志，」或名爲「具體的普遍，」或名爲「創造的心靈。」結果，無非謂宇宙的生命和個人的生命本來是一非二。只須個人向生命奮進，向生命探求，個人生

命固可以發揚宇宙生命亦因而擴大這是新理想主義之中心思想。新理想主義對形上學的貢獻極大，可惜此處不便細述。

二、實用主義　實用主義（pragmatism）乃是繼實證主義而起的，但與實證主義完全不同。實用主義之首倡者雖然是皮耳士（Peirce），但影響最大的卻不能不推詹姆士（W. James）、失勒（F. C. S. Schiller）和杜威（Dewey）三人。就中尤以詹姆士的規模爲最闊大。本來實用主義的思想，發生於希臘的勃洛太哥拉斯（Protagoras），而啓導於近代的康德。大體以情意爲學說的中心。以實用爲眞理的鵠的。這凡屬實用主義者無不同此主張。雖然皮耳士所揭櫫的是實驗主義，詹姆士所揭櫫的是根本的經驗論或實用主義，杜威所揭櫫的是工具主義或試驗主義，失勒所揭櫫的是人本主義或人類主義，以及頡布遜（Gibson）、何維遜（Howison）一班人所揭櫫的是人格的唯心論，塞士（Seth）所揭櫫的是倫理主義或倫理的人本主義；但他們根本的主張，卻是沒有甚麼大不同的。不過詹姆士的實用主義，比他人的影響更大，所以這些人都叫做實用主義者。實用主義本來是認識論上一種方法，但牠的認識論卻與哲學全體有關。牠的認識論可分作兩方面

講：一方面不承認宇宙間有絕對不變的眞理，他方面卻以爲眞理的建設，是由於實際的人生。前者是消極的方面，後者是積極的方面。實用主義提倡信仰的意志，從信仰的意志以發展個人的生命，在此點說來，實用主義者實與新理想主義者具同一之精神。

三、新康德學派　新康德學派 (Neo-Kantians) 爲新理想主義中之一派。在現代哲學中居極重要之地位。就中復可分作三派說明：一、西南學派 (Südwestschule)，文德爾斑、李克特屬之。二、馬爾布爾學派 (Marburgschule)，柯亨、訥脫爾普 (Natorp) 諸人屬之。三、布霖塔諾學派 (Brentanosche Schule)，布霖塔諾 (Brentano)、茀塞爾、邁農 (Meinong) 諸人屬之。西南學派從價值概念解釋一切哲學問題，謂離了主觀，便沒有客觀的存在。故一切眞善美聖，均以價值批判爲標的。因此說哲學即生命之學 (Philosophie des Lebens)。馬爾布爾學派特重理性，但所謂理性含有創造的活動的意味。布霖塔諾學派建立眞理自體，特重純粹意識，認哲學爲純粹體驗之本質之研究。但在某種意味說來，亦可說此派哲學乃對於宇宙生命之本質之研究。這樣看來，三派的哲學仍舊不出生命哲學之範圍。

四、新實在論　新實在論 (new realism) 爲英美所起之新運動。在美有柏雷 (R. B. Perry)、何爾特 (E. B. Holt)、孟特鳩 (W. P. Montague)、皮特金 (W. B. Pitkin)、斯坡爾丁 (E. G. Spaulding)、馬文 (W. T. Marvin) 六人。此六人在一九一〇年出了一個聯名的宣言，名爲「六個實在論者的第一次宣言」以宣揚他們的主張。在英有羅素 (B. Russell)、摩爾 (G. E. Moore) 二人。羅素亦在所著哲學上的科學方法裏面，特標論理的原子論派，以鮮明新實在論派的旗幟。就中羅素與柏雷爲新實在論派中之最有聲色者。羅素與柏雷之思想，在理論方面，多相印證會通之處；但在實踐方面，則頗相懸殊。羅素喜說悲觀的捨離，柏雷則愛談精神之發展。新實在論以反對理想主義者自居，柏雷並認新實在論爲幻影消滅之哲學。究其實，他們所談，亦不外生命之本相。新實在論雖從實證主義的系統導引而出，但與實證主義思想的內容完全異趣。

以上實證哲學，生命哲學，大體說竟。實證哲學的階段雖爲反對形上學的階段而發，但所受形上學的階段之啓發實至大。若生命哲學直可云形上學的階段之復活。所以生命哲學時期，又可云新形上學時期。現代的哲學界，無往不受新形上學的誘導。所以本書特將形上學階段幾派最重要

的學說分別敍述。學者能將形上學階段各家學說明白了解，則研究哲學；不難收事半功倍之效。

參考書目

一　哲學概論

(1) W. Jerusalem: Introduction to Philosophy, translated by Sanders, 1910.

(2) O. Külpe: Introduction to Philosophy, translated by Pillsbury and Titchener, 1923.

(3) F. Paulsen: Introduction to Philosophy, translated by Thilly, 1907.

(4) G. W. Cunningham: Problems of Philosophy, 1925.

(5) E. S. Brightman: An Introduction to Philosophy, 1925.

(6) M. W. Calkins: The Persistent Problems of Philosophy, 1925.

(7) W. Windelband: An Introduction to Philosophy, translated by MacCabe, 1921.

(8) W. James: Some Problems of Philosophy, 1911.

(9) W. T. Marvin: A First Book in Metaphysics, 1920.

二 哲學史

(1) F. Thilly: A History of Philosophy, 1914.

(2) A. K. Rogers: A Student's History of Philosophy, 1923.

(3) A. Weber: History of Philosophy, translated by Thilly, 1925.

(4) C. C. J. Webb: History of Philosophy, 1915.

(5) W. T. Marvin: The History of European Philosophy, 1917.

(6) W. Windelband: History of Philosophy, translated by Tufts.

王雲五主編

萬有文庫

第一集一千種

哲學淺說

李石岑著

發行兼印刷者　上海寶山路　商務印書館

發行所　上海及各埠　商務印書館

中華民國十九年四月初版

The Complete Library
Edited by
Y. W. WONG

OUTLINES OF PHILOSOPHY

By
SHIH-TSEN LEE

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.
Shanghai, China
1930

